# BUNGA RAMPAI PUBLIKASI

DR. MAHBUB GHOZALI

2020-2021

@iatmagister.uinsuka Iat Magister Uin Suka
iatmagister.uin-suka.ac.id Magister IAT Sunan Kalijaga

**Dr. Mahbub Ghozali** adalah salah satu pengajar di Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga. Pendidikan sarjana hingga doktoralnya ditempuh di UIN Sunan Ampel Surabaya. Ia memiliki minat riset dalam bidang tasawuf, studi al-Qur'an dan Tafsir, dan Tafsir Nusantara. Sejak 2021, Dr. Mahbub Ghozali menjabat sebagai Ketua Rumah Jurnal Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga. Email: [mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id](mailto:mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id) []

**DAFTAR JUDUL**

| TAHUN 2020 | |
|---|---|
| **Judul** | **Jurnal** |
| Insider dan Outsider dalam Penafsiran: Upaya Membaca Tafsir dalam Dua Sisi Perspektif Kim Knott | Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman 20 (02), 28-61 |
| Asbab Al-Nuzul as Historical Criticism on The Emergence of Revisionist Islam | Buletin Al-Turas 26 (2), 269-286 |
| A Sufism Psychological Analysis of ismāʿîl's Intrapersonal Communication in Surah al-sāffāt [37]: 102 | Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir 5 (2), 240-258 |
| Linguistic Relativity Al-Quran | MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 5 (2), 210-224 |
| Kosmologi Dalam Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustafa: Relasi Tuhan, Alam Dan Manusia | Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman 19 (1), 112-133 |
| Ambiguitas Tafsir Feminis di Indonesia | Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak 15 (1), 75-94 |
| Pandangan Dunia Jawa dalam Tafsir Indonesia: Menusantarakan Penafsiran Klasik dalam Tafsir Berbahasa Jawa | Jurnal Islam Nusantara 4 (1), 43-57 |
| Reinterpretasi Surat Al-Fiil Dalam Konteks Wabah | Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy 1 (2), 89-112 *(Belum tersedia online)* |

| TAHUN 2021 | |
|---|---|
| **Judul** | **Jurnal** |
| Tafsir Kontekstual Atas Moderasi Dalam Al-Qur'an: Sebuah Konsep Relasi Kemanusiaan | Jurnal Studi Agama dan Masyarakat 17 (1), 31-44 |
| Dialektika Sains, Tradisi dan al-Qur'an: Representasi Modernitas dalam Tafsir Rahmat karya Oemar Bakry | AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis 5 (2), 843-858 |
| Konstruksi Kebahagiaan dalam Pandangan al-Ghazālī: Antara Misykāh, Kīmyā'dan Mi 'yār | JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy 1 (2), 191-206 |
| Kontekstualitas Dalam Penafsiran Menurut Bactiar Surin: Meletakkan Rasionalitas Sebagai Perangkat Pemahaman Al-Qur'an | TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin 20 (2), 173-199 |
| Al-Quran dan Literasi Media di Masa Pandemi: Respon Akademisi Terhadap | Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama 22 (1), 1-17 |

| Covid-19 Melalui Interpretasi Ayat Al-Quran | |
|---|---|
| BELENGGU RASIONALITAS DALAM *TAFSĪR BI AL-MAʹTHŪR*: REKONSTRUKSI DIKOTOMIS ATAS SUMBER PENAFSIRAN | REVELATIA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Vol. 2, No. 2, November 2021 |
| Al-Qur'an dan Nalar Ideologis: Integrasi Dakwah Aliran dalam Tafsir al-Furqan karya A. Hassan (*Belum Tersedia Online*) | SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary 6 (2), 151-163 |

**Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman**
p-ISSN:1693-8712|e-ISSN: 2502-7565
**V**ol. 20, No. 02 , Desember 2020 , 48-61

# *Insider* dan *Outsider* dalam Penafsiran: Upaya Membaca Tafsir dalam Dua Sisi Perspektif Kim Knott

**Mahbub Ghozali**[1]

[1]*Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*
e-mail: mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

**ABSTRAK.** Penelitian ini bertujuan untuk untuk menemukan metode dan pemaknaan baru dalam kajian tafsir. Penemuan metode dimaksudkan untuk memberikan pandangan baru berkaitan dengan objektivitas penafsiran yang seringkali diperselisihkan oleh banyak kalangan. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka. Untuk memperdalam analisa data, penelitian ini menggunakan pendekatan insider dan outsider yang dikenalkan oleh Kim Knott. Penelitian ini menemukan bahwa sintesis antara penafsiran sarjana Barat dengan sarjana Islam menghasilkan satu pemahaman yang bersifat tekstualis-historis secara bersamaan. Dalam artian bahwa al-Qur'an dipahami tidak hanya pada penekanan hukum dan sakralitasnya, akan tetapi aspek historisnya yang melibatkan sturktur budaya dan sejarah yang melingkupi al-Qur'an diturunkan. Kecenderungan sarjana Barat dalam memahami al-Qur'an dalam aspek kritisnya, dapat menekan subjektivitas penafsiran Islam yang cenderung tendensius. Dalam konteks ini, penelitian ini menyimpulkan bahwa perspektif insider dan outsider tidak hanya digunakan dalam kajian studi Islam yang luas, akan tetapi dalam diaplikasikan pada studi Islam yang spesifik. Oleh sebab itu, penggunaan perspektif ini dapat diaplikasikan pada bidang ke-Islaman spesifik lainnya, agar pemahaman terhadap Islam dapat lebih objektif.

**Kata kunci**: *Outsider, Insider, Tafsir, Kim Knott, Orientalisme*

**ABSTRACT.** This study aims to find new methods and meanings in the interpretation's field. The finding of the method is intended to provide new insights regarding the objectivity of interpretation which is often disputed by many scholars. Based on this, this study uses qualitative methods with library research techniques. To in depth the data analysis, this study uses the insider and outsider approaches introduced by Kim Knott. This research finds that the synthesis between the interpretation of Western scholars and Islamic scholars produces a textual-historical understanding simultaneously. In the sense that the Quran is understood not only in the emphasis of the law and its sacredness, but also on its historical aspects which involve the cultural and historical structures that surround the Quran. The tendency of Western scholars to understanding the Quran in its critical aspect can suppress the subjectivity of Islam scholars interpretation which tends to be tendentious. In this context, this research concludes that the insider and outsider perspectives are not only used in Islamic studies, but also in specific aspect of Islamic studies. Therefore, the use of this perspective can be applied to other specific fields of Islam, so that an understanding of Islam can be more objective.

**Keyword:** *Outsider, Insider, Tafsir, Kim Knott, Orientalism*

## PENDAHULUAN

Melakukan pembacaan tafsir dengan menggunakan perspektif Barat, terkadang disangsikan oleh banyak kalangan. Hal demikian disebabkan oleh ketentuan syarat bagi seorang penafsir yang harus memiliki kaidah yang lurus.[1] Hal ini bermakna bahwa syarat pertama bagi seorang mufassir adalah Islam, sehingga orang Barat yang tidak beragama Islam tidak boleh diambil penafsirannya. Hal demikian, dalam pandangan M. Quraish Shihab merupakan syarat yang ketinggalan zaman, sehingga dibutuhkan pembaharuan.[2] Menurut Shihab, hal yang dibutuhkan dalam penafsiran bukan berkaitan dengan persoalan keyakinan, akan tetapi berkaitan dengan sikap objektif dalam memandang ayat. Shihab menguatkan argumentasinya melalui penafsiran terhadap Q.S. al-Taubah (9): 6. Dalam konteks pemahaman ayat ini, kalangan musyrik berpotensi untuk memahami ayat secara objektif, selama ia tidak menampakkan permusuhan dengan Islam.[3] Dalam konteks ini, penafsiran yang dilakukan oleh sarjana Barat terhadap Islam dapat diterima, kecuali mereka teridentifikasi memiliki niat untuk melawan Islam. Terdapat banyak tokoh Barat yang dikenal melakukan penelitian terhadap Islam dan al-Qur'an secara objektif. Bahkan, hasil karya mereka banyak digunakan oleh ilmuwan Islam dalam melakukan pengembangan pengetahuan.[4]

Sedangkan penafsiran yang dilakukan oleh mufassir klasik memiliki kecenderungan terhadap perdebatan madhhabiyah.[5] Perdebatan semacam ini dilakukan secara turun temurun dari masa ke masa. Akibatnya, produktivitas dalam kajian tafsir yang objektif tidak pernah ditemukan.[6] Realitas semacam ini kemudian memunculkan gerakan-gerakan baru dalam kajian tafsir kontemporer yang lebih bersifat ilmiah.[7] Meskipun demikian, upaya kritis yang dilakukan oleh sarjana Islam kontemporer dalam memahami al-Qur'an tidak menghilangkan pengalaman ke-Islaman mereka, sehingga pengalaman subjektif mengenai Islam rentan masuk dalam wilayah penafsiran yang menjadikan mereka terjebak pada prasangka-prasangka teologis yang bersifat subjektif.[8] Hal inilah yang menjadikan penafsiran mereka tidak dapat disebutkan sebagai bentuk tafsir yang objektif. Upaya untuk menghadirkan tafsir yang objektif dapat dilakukan dengan menghadirkan dua bentuk tafsir, yakni tafsir sarjana Barat dan Islam. Dengan kata lain, menghadirkan *outsider* dan *insider* dalam penafsiran.

Kajian memahami tafsir dari dua arah dibutuhkan karena masih belum terdapat upaya untuk memberikan gambaran pemahaman terhadap realitas penafsiran dalam pandangan

---

[1] Mannâ' Khalîl Al-Qaṭṭân, *Mabâhith Fî Ulûm Al-Qur'an* (Riyâḍ: Manshûrât al-'AŞr al-Ĥadîth, 1973), hal. 323.

[2] M.Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hal. 397.

[3] Shihab, hal. 398.

[4] Zakariya Hâkim Zakariya, *Al-Mushtashriqûn Wa Al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Kutb al-'Arabiyah, 1965), hal. 168; Fazlur Rahman, "Some Recent Books on the Qur'ān by Western Authors," *The Journal of Religion* 64, no. 1 (January 22, 1984): hal. 73, https://doi.org/10.1086/487077.

[5] Mohammed Arkoun, "Towards a Radical Thinking of Islamic Thought," in *Modern Muslim Intellectual and The Quran*, ed. Suha Taji-Faruki (Oxford: Oxford University Press, 2004), hal. 139.

[6] Hasan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of The Quran," in *The Quran as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden: E.J. Brill, 1996), 210.

[7] Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hal. 52.

[8] Kim Knott, "Insider/Outsider Perspective," in *The Routledge Companion to The Study of Religion*, ed. John R. Hinnells (New York: Routledge, 2005), hal. 243.

outsider dan insider. Pemahaman dalam dua konsep ini selalu diarahkan pada ruang yang besar, yakni Islam. Hal semacam ini dapat ditemukan dalam penelitian Bayu Fermadi dengan judul *Insider-Outsider dalam Studi Islam*.[9] Fermadi memberikan penjelasan mengenai pemikiran Amir Hussain, Amina Wadud, Omid Safi dan Sa'diyya Shaikh. Dalam kesimpulannya, aspek *insider* dapat ditemukan dalam pemikiran Amir Hussain dan Sa'diyya Shaikh yang mendasarkan bentuk pemikirannya kepada narasi-narasi Islam yang ditemukan di al-Qur'an dan Hadis terhadap konsep hukum. Sedangkan, pengalaman kehidupan barat yang dialami Amina Wadud dan Omid Safi memberikan pandangan berbeda dengan mempertimbangkan pandangan barat terhadap Islam.

Penelitian yang lebih spesifik berkaitan dengan *outsider* dan *insider* dalam kajian Islam adalah upaya yang dilakukan oleh Suarni dengan judul *Pendidikan Islam Menjawab Tantangan*.[10] Penelitian ini menggunakan perspektif *outsider* dan *insider* dalam pengembangan pendidikan pesantren. Perspektif tersebut, dalam kesimpulan Suarni dapat mengembangkan pendidikan pesantren, sehingga dapat menghadapi perkembangan pengetahuan di era globalisasi. Pesantren harus meningkatkan kurikulum yang berbasis teknologi, agar pendidikan di pesantren bersifat visioner dan antisipatoris. Sedangkan secara mayoritas, penelitian yang menggunakan perspektif *outsider* dan *insider* berkaitan dengan pembahasan metodis mengenai pemikiran Kim Knott dalam studi agama.[11]

Penelitian yang ada menjelaskan mengenai kebutuhan studi agama yang lebih objektif dengan melakukan pemahaman sekaligus dalam konsep pengetahuan *outsider* dan *insider*. Penelitian yang spesifik dalam menggunakan pandangan ini menemukan arah baru dalam memahami pendidikan yang lebih dapat menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Sedangkan konsep penting dalam studi Islam yang terletak pada pemahaman atas al-Qur'an tidak banyak dibahas. Kemungkinan untuk memahami al-Qur'an secara objektif dengan mengacu pada pandangan *insider* dan *outsider,* dibutuhkan untuk mengembangkan keilmuan tafsir yang nantinya akan dapat membantu dalam memberikan dasar bagi bangunan keilmuan lainnya. Dengan kata lain, penemuan makna dalam ayat-ayat al-Qur'an yang objektif dapat menggunakan cara memadukan pandangan *ousider* dan *insider* secara bersamaan.

Penelitian ini bertujuan untuk menemukan metode dan pemaknaan baru dalam kajian tafsir. Penemuan metode dimaksudkan untuk memberikan pandangan baru berkaitan dengan objektivitas penafsiran yang seringkali diperselisihkan oleh banyak kalangan.[12] Dengan menggunakan pendekatan ini, perdebatan objektivitas dapat diminimalisir dengan membawa dua pemahaman, yakni pemahaman *insider* dan *outsider* dalam memahami ayat. Sedangkan pemaknaan baru dapat ditemukan dengan melakukan persilangan pemahaman antara

---

[9] Bayu Fermadi, "Insider-Outsider Dalam Studi Islam," *Jurnal Ilmiah Spiritualis: Jurnal Pemikiran Islam Dan Tasawuf*, vol. 4, 2018, http://ejurnal.iaipd-nganjuk.ac.id/index.php/spiritualis/article/view/49.

[10] Suarni Suarni, "Pendidikan Islam Menjawab Tantangan Suarni," *Tarbawy : Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 6, December 1, 2019, https://jurnal.lp2msasbabel.ac.id/index.php/tar/article/view/1237.

[11] Musnur Hery, "Pengembangan Studi Islam Perspektif Insider-Outsider," *Intizar* 22, no. 2 (December 24, 2016): 199, https://doi.org/10.19109/intizar.v22i2.941; Ahmadi, "Perspektif Insider/Outsider Dalam Studi Agama (Mengurai Gagasan Kim Knott)," *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 2 (October 1, 2018): 191–204, http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/ah; Untung Khoiruddin, "Insider/Outsider Perspective in Religions and Islamic Studies," *Jurnal Pemikiran Keislaman* 24, no. 2 (September 23, 2015), https://doi.org/10.33367/tribakti.v24i2.175.

[12] Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika, Dan Kekuasaan*, trans. Dede Iswadi, A. Rohman, and Ali Mursyid (Bandung: Reseach for Quranic Studies, 2003), hal. 42-46.

penafsiran sarjana Barat dengan Islam agar dapat ditemukan sintesa yang tidak terpengaruh oleh aliran-aliran tertentu.

Penelitian ini berangkat dari argumen bahwa penafsiran yang selalu dikaitkan dengan tendensi religius dari diri sang penafsir, dapat diminimalisir tanpa harus melakukan rekonstruksi metodis yang berujung pada *truth claim* masing-masing penafsir. Penafsiran atas suatu ayat al-Qur'an dimungkinkan untuk mencapai titik tengah yang bernilai objektif dengan merelasikan antara penafsiran yang diberikan oleh sarjana Islam dengan sarjana Barat. Hasil penafsiran ini jauh lebih objektif dibandingkan hanya meninjau penafsiran hanya dari satu sisi, yakni Barat (*outsider*) ataupun Islam (*insider*). Dengan demikian, upaya melakukan tafsir dengan dua sisi, *outsider* dan *insider* dapat menjadi alternatif baru dalam metode tafsir.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka (*library research*). Penggunaan metode kualitatif mempertimbangkan metode ini dalam melakukan penilaian dan analisa secara mendalam terhadap fenomena ataupun suatu isu.[13] Sedangkan dalam segi sumber data, penelitian ini menggunakan dua sumber data, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah tafsir-tafsir klasik maupun modern yang dikarang oleh sarjana Muslim dan produk tafsir yang dihasilkan oleh sarjana Barat yang tidak menampakkan permusuhan terhadap Islam (revisionis).

Teknik analisa data dalam penelitian ini menggunakan empat langkah. *Pertama,* melakukan reduksi data. Reduksi data digunakan untuk menganalisa secara mendalam perbedaan yang terdapat dalam penafsiran yang dilakukan *insider* dan *outsider*. *Kedua,* melakukan *display data*. *Diplay data* dilakukan untuk melakukan narasi atas data-data yang relevan. *Ketiga,* melakukan interpretasi data. *Keempat,* melakukan penarikan kesimpulan.[14] Selain itu, untuk memperdalam proses analisa data, penelitian ini menggunakan pendekatan *insider* dan *outsider* yang dikenalkan oleh Kim Knott. Pendekatan ini digunakan karena dapat melihat data dari dua sisi penafsiran, sehingga dapat memungkinkan untuk melakukan pemahaman atas data secara objektif.

## HASIL

### Al-Qur'an dalam Pandangan Islam dan Barat

Setiap umat Islam meyakini bahwa al-Qur'an adalah pedoman yang bersumber dari Allah melalui Nabi Muhammad. Hal demikian disepakati oleh seluruh umat Islam, baik bagi sarjana klasik maupun modern. Hal yang diperselisihkan adalah proses pemahaman atasnya. Pertentangan pemahaman atas al-Qur'an dalam tradisi Islam dimulai sejak masa Tabi'in.[15] Perdebatan dalam wilayah pemahaman atas al-Qur'an semakin meruncing pada masa keilmuan

---

[13] Michael Quinn Patton, *How to Use Qualitative Methods in Evaluation* (New York: SAGE Publications, 1987), hal. 9.

[14] Matthew B. Miles and A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis (a Source Book of New Methods)* (Beverly Hills: SAGE Publications, 1984), hal. 16.

[15] Husayn Alawî Mahr, *Al-Madhkhal Ila Târikh Tafsîr Wa Al-Mufassirîn* (Iran: Markaz Musṭafâ al-'Alamî, 1392), hal. 151.

Islam masuk pada era yang lebih mapan. Tafsir dibawa pada orientasi madhahbiyah dan teologis, sehingga memunculkan perdebatan mengenai keabsaahan penafsiran didasarkan pada orientasi aliran yang diyakini oleh para penafsir.[16]

Pada masa selanjutnya, yakni abad ketujuh, kedelapan, dan kesembilan, studi mengenai al-Qur'an mengalami kemajuan pesat. Terdapat hampir 300 kitab tafsir yang lahir selama masa ini, yang dapat diklasifikasikan menjadi empat ketegori; tafsir yang berpegangan pada ijtihad (*tafsîr bi al-ra'y*), tafsir yang berpegangan pada riwayat (*tafsir bi al-riwayah*), tafsir yang membahas mengenai hukum dalam al-Qur'an (*tafsîr al-aĥkâm*), dan tafsir *irfâni*. Kesuksesan keilmuan dalam bidang tafsir pada masa ini dilanjutkan pada masa berikutnya yakni abad kesepuluh, kesebelas dan keduabelas, melengkapkan kajian tafsir sebelumnya. Bagi kalangan sejarahwan, masa ini merupakan masa keemasan dalam sejarah peta pemikiran Islam (*al-aşr al-żahabiy*). Tidak hanya kemapanan dalam bidang tafsir yang muncul pada abad ini, begitu juga kemapanan dalam bidang ilmu-ilmu al-Qur'an sehingga pada masa berikutnya, kajian tafsir maupun ilmu-ilmu al-Qur'an merupakan pengulangan dari kajian-kajian sebelumnya.

Efek dari kemapanan ini menurut Arkoun memiliki dua konsekuensi. *Pertama*, semua pendekatan dan metode analisis dibatasi sehingga tidak bisa melampaui pagar dogmatik. *Kedua*, tafsir yang dianggap memiliki otoritas adalah korpus tafsir ortodok.[17] Akibatnya proses penafsiran al-Qur'an diperketat dengan sejumlah kualifikasi dan akhirnya menjadi sangat terbatas. Munculnya sektarianisme dalam produk-produk tafsir menjadikan kegiatan penafsiran tidak lagi dilandasi oleh tujuan menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia, melainkan sekedar sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu atau mendukung kekuasan dan madhhab tertentu, sehingga validitas tafsir hanya didasarkan pada kecenderungan penguasa.[18]

Sikap-sikap sektarianisme inilah yang mendorong lahirnya kritik dari para pemikir dan mufassir masa selanjutnya. Mereka berupaya mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran yang dinilai telah jauh menyimpang dari tujuan al-Qur'an. Tradisi penafsiran pada abad pertengahan (abad ke-7-13 H.) dianggap telah terkontaminasi oleh fanatisme madzhab dan kepentingan politik tertentu sehingga tampak sangat ideologis, subjektif dan tendensius (*talwiniyah mughriđah*). Atas dasar hal ini, pada masa selanjutnya, Ahmad Khan dan Muĥammad Abduh mencoba melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an dengan menggunakan analisis kritis terhadap korpus tafsir konservatif. Mereka cenderung melepaskan diri dalam perdebatan madhhab dan memanfaatkan kajian-kajian keilmuan modern. Mereka kemuadian merekonstruksi model pengkajian terhadap al-Qur'an dengan epistemologi baru yang dapat menampung segala perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan.[19] Abduh memandang bahwa kitab-kitab tafsir pada masa sebelumnya tidak lebih dari sekedar pemaparan atas berbagai pendapat para Ulama yang saling berbeda dan pada akhirnya menjauhkan dari tujuan diturunkannya al-Qur'an sebagai kitab petunjuk.[20]

Hal yang sama dilakukan oleh Naşr Hâmid Abû Zayd yang memandang bahwa solusi yang ditawarkan oleh kalangan konservatif, pada esensinya mengingkari tujuan dan maksud

[16] Mahr, hal. 202.

[17] Mohammed Arkoun, "Contemporary Critical Practices and The Quran," in *Encyclopedia of The Quran*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vol. 1 (Leiden: Brill, 2001), hal. 426.

[18] Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of The Quran," hal. 210.

[19] Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, hal. 52.

[20] Muĥammad Abduh, *Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm Juz 'Amma* (Kairo: Maţa'ah MiŞr, 1341), hal. 16.

syariah, ketika solusi tersebut memisahkan teks dari realitas. Naşr Hâmid menganggap bahwa kristalisasi konsep teks bisa jadi dapat menghilangkan sebagian aspek dari kekacauan tersebut dan dapat menyingkapkan topeng wajah reaktif yang sebenarnya dari pemikiran tersebut dan pengaruhnya dari warisan budaya serta menyingkapkan kenyataan tidak adanya pemisahan dari arus peradaban kelas hegemonik.[21] Meskipun demikian, pola rekonstruksi tafsir yang dilakukan pada masa ini tidak secara total membuang warisan peninggalan tafsir-tafsir pada abad sebelumnya. Hasan Hanafi menganggap bahwa persoalan yang terjadi bukanlah pembaharuan warisan budaya atau warisan budaya dan pembaharuan, sebab permulaannya adalah warisan budaya bukan pembaharuan. Pembaharuan hanyalah dalam rangka kesinambungan dalam kebudayaan nasional, landasan masa kini, dorongan ke arah kemajuan, dan ikut terlibat dalam persoalan perubahan sosial. Pembaharuan bagi Hanafi adalah penafsiran kembali terhadap warisan budaya sesuai dengan kebutuhan masa. Yang lama mendahului yang baru, dan otentisitas merupakan dasar bagi kekinian.[22]

Warisan tradisi masa lalu ini juga dapat mengantarkan kita pada konteks masa pemwahyuan, dimana dengan pengetahuan terhadap masa al-Qur'an turun dapat mempermudah untuk memahami maksud dari ayat-ayat tersebut. Karena setiap ayat yang turun, dengan penggunaan istilah-istilahnya berhubungan erat dengan situasi yang melingkupinya. Menurut Fazlur Rahman, kajian terhadap pandangan-pandangan mufassir, terutama dari generasi awal akan sangat membantu untuk memahami al-Qur'an secara holistik. Konsepsi ini oleh Rahman disebut sebagai gerakan ganda (*double movement*) tahap pertama. Untuk selanjutnya, pandangan umum yang diperoleh dari penggalian dan sitematisasi prinsip-prinsip umum kemudian dispesifikkan dan direalisasikan pada kondisi sekarang.[23]

Sedangkan dalam pemikiran Barat, al-Qur'an murni dijadikan objek penelitian tanpa adanya keyakinan teologis tentang fungsi dan posisi al-Qur'an dalam keagamaan mereka. Meskipun demikian, terdapat dua golongan pengkaji Barat yang fokus dalam melakukan penelitian terhadap al-Qur'an, yakni revisionis dan tradisionalis. Revisionis adalah sarjana Barat yang melakukan penelitian terhadap al-Qur'an dengan motif awal meragukan dan mempertanyakan klaim kebenaran Islam atas al-Qur'an. Sedangkan kalangan tradisionalis, meyakini klaim kebenaran Islam tanpa meragukannya.[24] Salah satu tokoh revisionis yang melakukan kajian terhadap al-Qur'an adalah John Wansbrough. Wansbrough menganggap bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang baru muncul setelah 150 tahun pasca wafatnya Nabi Muĥammad.[25] Pernyataan ini bertujuan untuk menghilangkan otentisitas al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam. Sedangkan salah satu tokoh dari kalangan tradisionalis adalah Wilfred Cantwell Smith yang menyebutkan bahwa pernyataan kebenaran satu agama didasarkan pada pernyataan kebenaran yang disampaikan oleh penganut agama tersebut. Pandangan semacam

---

[21] Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, trans. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2013), hal. 10-11.

[22] Ĥasan Ĥanafî, *Al-Turâth Wa Al-Tajdîd: Mawqifuna Min Al-Turâth Al-Qadîm* (Beirut: Muassasah al-Jamîiyah, 1992), hal. 13.

[23] Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas Tentang Tranformasi Intelektual*, trans. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), hal. 8.

[24] Andrew Rippin, "Foreword," in *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, trans. Andrew Rippin (New York: Prometheus Books, 2004), hal. xii.

[25] Andrew Rippin, "Analisis Sastra Terhadap Al-Qur'an, Tafsir Dan Sirah: Metodologi John Wansbrough," in *Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, ed. Richard Martin, trans. Zakiyuddin Baidhawy (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), hal. 201-222.

ini dalam istilah Charles J. Adams disebut sebagai pendekatan *irenic*, yakni pendekatan yang mendasarkan pada kebenaran penganut agama.[26]

Perspektif lain dijelaskan oleh Fazlur Rahman terkait tipologi kajian Barat terhadap al-Qur'an. Rahman membaginya menjadi tiga kecenderungan; *Pertama,* kajian yang berupaya untuk menemukan pengaruh agama-agama sebelumnya terhadap Islam. *Kedua,* kajian yang berupaya menemukan sisi historis dalam al-Qur'an dengan menjelaskannya secara kronologis. *Ketiga,* kajian yang menjelaskan secara tematik atau penjelasan secara keseluruhan dalam al-Qur'an.[27]

**Penafsiran al-Qur'an Sarjanawan Barat dan Islam: Sebuah Upaya Diakronik**

*Penafsiran Q.S. al-Mujâdalah (58): 1-2*

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ

Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Orang-orang yang menzhihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Dalam konteks ayat ini, para ahli tafsir Islam memandang bahwa ayat ini berkaitan dengan Hawlah binti Tha'labah yang telah di *ẓihar* oleh suaminya Aus bin al-Ṣâmit. Ia mengadukan perkara tersebut kepada Rasulullah.[28] Hawlah menyebutkan bahwa suaminya menikah dengan dirinya ketika ia masih muda. Akan tetapi, ketika usianya telah lanjut, suaminya hendak mentalaknya. Mendengar pengaduan tersebut, Rasulullah merespon bahwa ia tidak pernah menerima penyelesaian atas kasus yang menimpa Hawlah,[29] kemudian ayat ini diturunkan. Dalam tradisi Arab, *ẓihar* merupakan salah satu ucapan yang bermakna talak, sehingga Hawlah menjadi gelisah disebabkan suaminya tidak bermaksud untuk metalaknya dan merasa kasihan terhadap anaknya. Dalam riwayat lain yang disebutkan Ibn Kathîr, Kawlah merasa kasihan bila meninggalkan suaminya karena ia sudah tua dan badannya lemah.[30] Oleh sebab itu, ia menemui Rasul untuk memberikan penyelesaian terhadap perkara tersebut.

[26] Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradistion," in *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder (New York: Wiley, 1976), hal. 38.

[27] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, trans. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1980), hal. x-xi.

[28] Muĥammad bin Jarîr Al-Ţabarî, *Jâmi' Al-Bayân Fî Ta'wîl Al-Qur'an*, vol. 23 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000), hal. 220.

[29] Ismâil bin Umar bin Kathîr, *Tafsîr Al-Qur'an Al-'Aẓîm,* vol. 8 (Riyâḍ': Dâr al-Ţayyibah, 1999), hal. 34.

[30] Kathîr, 34.

Dalam pandangan sarjana Barat, ayat ini juga disebutkan berkaitan dengan Hawlah binti Tha'labah. Bagi Ingrid Mattson motif yang melatar belakangi keinginan Hawlah untuk tetap bersama dengan suaminya adalah berkaitan dengan tradisi Arab yang dikenal sebagai bangsa yang masih menonjolkan hukum kesukuan. Kehormatan dicapai oleh seorang perempuan masa itu adalah berkaitan dengan kecantikan yang dimiliki, semangat, murah hati dan loyalitas. Ketika pesona kecantikan memudar, seorang wanita bisa berharap untuk mendapatkan rasa hormat dan syukur yang meningkat atas hubungan yang telah dia bangun selama bertahun-tahun. Maka untuk tetap menjaga kehormatan dan kemulyaan yang didapatkan, Hawlah mengadu kepada Tuhan.[31]

Ketika Hawlah berharap penyelesaian terhadap problemnya kepada Rasul, ia sempat merasa kecewa. Nabi Muhammad mengindikasikan keberlakuan kebiasaan orang Arab dalam melakukan *ẓihar*, karena tidak ada ayat yang turun yang mengubah hukum tersebut. Akan tetapi, Khawla tidak menyerah dan merasa bahwa kebiasaan ini tidak adil. Ia terus mengeluh kepada Tuhan, hingga ayat tersebut diturunkan.[32]

*Penafsiran Q.S. al-Fîl (105)*

Dalam *pandangan sarjana Islam, secara mayoritas mereka menyebutkan bahwa surat ini berkaitan dengan penyerangan tentara bergajah yang dipimpin Abrahah ke Makkah.*[33] *Ibn Kathîr memberikan pendapat bahwa kisah tersebut sebagai permulaan yang baik bagi kelahiran Nabi Muĥammad.*[34] *Berdasarkan pendapat kalangan mufassir, alasan Abrahah melakukan penyerangan ke Makkah adalah didorong oleh niatan untuk memindahkan haji yang dilakukan oleh orang Arab masa itu dari Makkah ke Yaman. Untuk mencapai niat tersebut, ia ingin menghancurkan Ka'bah.*[35] Alasan yang hampir sama juga disebutkan oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî yang menyebutkan niat Abrahah karena dipengaruhi oleh sikap kedengkiannya kepada masyarakat Makkah yang telah dianugrahi kemulyaan dengan adanya Ka'bah.[36]

Sedangkan dalam pandangan sarjana Barat, faktor pendorong yang menjadi alasan adanya penyerangan ke Makkah dipengaruhi oleh stabilitas politik semenanjung Arab pada akhir abad ke-6 M. Pada masa itu, suku Quraysh yang menguasai Hijâz telah membangun aliansi yang bertujuan untuk mengamankan jalur perdagangan mereka. Makkah sebagai pusat, telah dianggap sakral, sehingga Hijâz secara ekonomi diuntungkan dengan keberadaannya. Mekah, secara politik tidak terpengaruh oleh konflik-konflik yang ada disekitarnya. Namun, sekitar tahun 570 M, tahun di mana Nabi Muhammad dilahirkan, tempat suci Mekah hampir hancur. Menurut sejarawan Muslim awal, insiden itu dipicu oleh pembangunan sebuah gereja yang megah di Sana'a, yang ditafsirkan oleh orang Mekah sebagai upaya untuk menyaingi Ka'bah dan mengalihkan ziarah Arab ke Abbasinia. Orang Arab kemudian beraksi atas bangunan tersebut, sehingga menjadikan Abrahah, sebagai pemimpinnya bertekad untuk membalas dan menghancurkan Ka'bah. Tentara Abraha bersiap untuk perang dan berbaris menuju Mekah dengan seekor gajah yang akan membantu mereka menghancurkan bangunan

[31] Ingrid Mattson, *The Story of The Qura'an: Its History and Place in Muslim Life* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013), hal. 1.

[32] Mattson, hal. 2.

[33] Aĥmad MuŞţafâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, vol. 30 (Mesir: MuŞţafâ al-Bâb al-Ĥalabî, 1946), hal. 243.

[34] Kathîr, *Tafsîr Al-Qur'an Al-'Aẓîm*, 1999, hal. 483.

[35] Wahbah Al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr Al-Munîr*, vol. 30 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418), hal. 408.

[36] Fakr al-Dîn Al-Râzî, *Mafâtiĥ Al-Ghayb*, vol. 32 (Bairut: Dâr al-Fikr, 1981), hal. 293.

Ka'bah. Dalam penyebutan Mattson, ia mengutip pendapat sarjana muslim yang menjelaskan bahwa tentara bergajah tersebut dihancurkan oleh sekawanan burung yang memenuhi langit dan melempari batu. Kejadian ini menurut Mattson sebagai indikasi bahwa Tuhan melindungi dan memberkati Ka'bah.[37]

## DISKUSI

### Rekonsiliasi Pemahaman: Memahami Tafsir secara Dialogis-Akomodatif

Penafsiran yang dilakukan oleh sarjana Islam memiliki kecenderungan terhadap penafsiran yang didasarkan oleh pengalaman dan pengetahuan keberagamaannya. Dalam dua bentuk penafsiran yang disebutkan, ketika memahami mengenai ayat hukum, kecenderungan yang digunakan adalah berkaitan dengan hukum-hukum yang dikenal dalam kajian fikih. Begitu juga saat memberikan penjelasan terhadap peristiwa Abrahah ke Makkah yang hanya mengandalkan interpretasi ayat dalam wilayah kebahasaannya. Dimensi sosial historis dari ayat tersebut terlepaskan. Sedangkan sarjana Barat justru memberikan narasi konteks historis yang lebih mendalam. Akan tetapi, kajian hukum tidak dijelaskan secara spesifik. Ia hanya memberikan konteks tradisi Arab yang berkaitan dengan posisi perempuan. Hal yang sama juga dipahami dalam peristiwa penyerangan Abrahah ke Makkah.

Sudut pandang yang diberikan oleh para sarjana Islam membuktikan posisinya sebagai partisipan murni. Mereka merupakan para Ulama yang berupaya menjelaskan kandungan makna al-Qur'an sesuai dengan aturan-aturan ketat yang diyakini.[38] Mereka memiliki kecenderungan untuk bertahan pada setiap aturan hukum yang terkandung dalam narasi ayat. Sedangkan makna yang dijelaskan oleh sarjanawan Barat lebih terfokus pada kondisi sejarah, kultur dan konteks masyarakat Arab disaat ayat diturunkan. Sarjanawan Barat melakukan pemaknaan terhadap ayat tanpa merasa terlibat atas konsekuensi hukum yang dihasilkan, sehingga mereka tidak memiliki tekanan secara psikologis maupun sosiologis.[39] Meskipun demikian, Mattson tidak dapat lepas begitu saja terhadap konsep teologisnya sendiri. Ia masih tidak dapat memisahkan konsep "rasa bersalah" ketika seorang muslim melakukan perkara yang dilarang oleh Tuhannya. Hal ini nampak dari penjelasannya mengenai motif Hawlah untuk bertahan untuk tetap menjadi suami Aus. Padahal, dalam sisi hukum, rasa tidak ingin berdosa menjadi dorongan utama dalam mencegah atau melaksanakan suatu perintah.[40] Hal demikian, justru semakin menguatkan bahwa penafsiran yang dilakukan oleh komunitas muslim terhadap al-Qur'an maupun penafsiran yang dilakukan oleh peneliti di luar Islam terhadap al-Qur'an akan kesulitan untuk menjaga netralitas, imparsialitas, objektivitas, dan reduksionisme dari hasil penelitiannya.[41]

Upaya untuk mempertemukan kedua model penafsiran dapat dilakukan dengan mempertemukan keduanya ke dalam satu titik dengan menekankan dialektika singular.[42]

[37] Mattson, *The Story of The Qura'an: Its History and Place in Muslim Life*, hal. 7-8.

[38] Knott, "Insider/Outsider Perspective," hal. 264.

[39] Knott, hal. 247.

[40] Muĥammad bin 'Alî Al-Shawkânî, *Irshâd Al-Fuhûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), hal. 295.

[41] Arvind Pal Sing Mandair, *Thinking Differently about Religion and History* (Curzon: Ritzmon, 2001), hal. 47-48.

[42] Richard J. Barnstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1988), hal. 223-225.

Penjelasan mengenai *ẓihar* yang menjadi fokus penjelasan kalangan mufassir dapat dipertemukan dengan motif yang menjadi fokus utama kajian Mattson. Realitas hukum *ẓihar* sebelum diturunkan Q.S. al-Mujâdalah (58): 1-2 berkaitan dengan aturan yang diyakini oleh orang Arab mengenai salah satu bentuk cara untuk mentalak istrinya. Konteks ini membuktikan bahwa realitas ayat, berkaitan penuh dengan realitas konteks pada masa turun. Hal demikian diperkuat oleh pandangan Naşr Hâmid Abû Zayd yang menyebutkan bahwa al-Qur'an adalah teks yang tidak terlepas dari konteks.[43] Hal yang sama juga dijelaskan oleh Mattson dengan mengungkapkan motif Hawlah untuk tidak berpisah dengan suaminya, yakni berkaitan dengan upaya mempetahankan kehormatan yang dimilikinya yang didapatkan ketika ia mempunyai suami. Hal semacam ini menjadi hal yang lumrah dalam keadaan sosial Arab yang pathiraki.[44] Terlebih, dalam penjelasan para mufassir, keengganan Hawlah berpisah dengan suaminya disebutkan alasan memikirkan kondisi suami dan anak-anaknya. Kedua pendapat tersebut pada dasarnya dapat disatukan dengan menyebutkan bahwa motif Hawlah datang kepada Rasul agar dia tidak berpisah dengan suaminya. Alasan Hawlah tidak ingin berpisah bisa jadi untuk mempertahankan kehormatan yang dimiliki, bisa jadi juga karena melihat keadaan suami dan anaknya.

Sedangkan dalam konteks pemahaman atas Q.S. al-Fîl, perbedaan keduanya terletak pada momen sejarah. Para mufassir klasik terfokus pada momen kejadian penyerangan Abrahah ke Makkah dalam konteks kelahiran Nabi Muĥammad. Pengambilan momen ini menyebabkan masyarakat menjadi komunitas yang pasif dalam peristiwa ini. Satu-satunya kelompok yang agresif dalam konteks cerita yang dihadirkan oleh sarjana Islam adalah tentara Abrahah. Hal ini dapat diterima karena momen penyerangan tersebut bertujuan sebagai peristiwa awal yang mulya sebagai petanda lahirnya Nabi Muhammad. Hal yang berbeda dilakukan oleh Mattson yang momennya mengambil konteks sejarah Arab secara luas. Dengan adanya momen yang lebih luas yang berkaitan dengan aspek sosial, ekonomi dan budaya Arab, menjadikan Mattson memberikan narasi ancaman bagi masyarakat Arab terhadap adanya bangunan gereja yang di bangun di Abbasyania. Respon yang ditunjukkan oleh orang Arab terhadap bangunan tersebut, memunculkan respon balik Abrahah yang berujung pada penyerangan dan upaya menghancurkan Ka'bah. Meskipun demikian, Mattson menyepakati tanpa ragu atas keyakinan umat Islam mengenai kehancuran tentara Abrahah yang disebabkan oleh sekelompok burung yang melemparkan batu ke tentara tersebut hingga musnah. Terdapat kesamaan pemahaman diantara keduanya berkaitan dengan posisi Ka'bah yang dapat dijadikan benang merah untuk mempertemukan kedua pandangan ini. Mattson menyebutkan bahwa Ka'bah memberikan keunggulan khusus kepada orang Arab dalam menghidupkan perekonomiannya. Hal yang sama juga disebutkan dalam tafsir klasik yang menyatakan Ka'bah sebagai bangunan suci. Pembangunan gereja yang megah oleh Abrahah bisa jadi didorong oleh motif yang sama untuk memancing para peziarah untuk datang ke wilayahnya. Hal tersebut berpengaruh pada aspek ekonomi dan politik bagi Abrahah. Respon orang Arab terhadap bangunan Abrahah, hanyalah percikan kecil yang semakin mengobarkan keinginan Abrahah untuk mencapai tujuannya, sehingga mendorong Abrahah untuk menghancurkan Ka'bah agar para peziarah yang datang ke Makkah beralih ke Abbasyania.

---

[43] Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, hal. 30.

[44] Issa J. Boulatta, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, trans. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 122.

Upaya untuk melibatkan penafsiran sarjana Barat dalam pemahaman al-Qur'an yang telah diberikan oleh para mufassir untuk menghindarkan diri dari klaim kebenaran atas makna suatu ayat. Dengan mendatangkan perspektif lain di luar pemahaman kalangan Islam sendiri dalam memahami ayat, berarti pemahaman atas ayat tersebut dihasilkan dari proses elaborasi metode kritis objektif sarjana Barat dalam memandang al-Qur'an.[45] Sintesis dalam pemahaman antara *insider* dan *outsider* dalam kerangka penafsiran yang sifatnya reflektif-sirkuler memungkinkan memperoleh pemahaman yang objektif yang banyak di usahakan oleh sarjana muslim kontemporer. Kajian ini juga dapat menjadi kajian alternatif selain metode hermeneutika untuk menemukan objektivitas dalam penafsiran.

Kajian ini pada dasarnya berpotensi untuk memberikan kontribusi dalam pengembangan metode penafsiran yang berkaitan dengan problem objektivitas dan subjektivitas. Meskipun demikian, upaya untuk meletakkan dua pandangan yang memiliki kecenderungan subjektivitas masing-masing masih diperlukan pengujian yang lebih intens lagi. Hal ini berkaitan dengan posisi sarjana Barat sebagai peneliti mutlak yang meletakkan al-Qur'an sebagai objek penelitian murni. Sedangkan kalangan Islam, memiliki kecenderungan teologis yang membatasi setiap upaya penafsiran di luar teks-teks keagamaan. Oleh sebab itu, penelitian yang berkaitan dengan pendekatan inter-subjektif yang dapat meletakkan kedua kecenderungan tersebut dalam posisi yang singular perlu dilakukan pendalaman.

## KESIMPULAN

Anggapan banyak kalangan mengenai ketidakabsahan melakukan pembacaan terhadap produk tafsir sarjana Barat, tidak cukup berasalan. Hasil penafsiran tersebut justru berkontribusi dalam usaha untuk meminimalisir kecenderungan aliran yang banyak terdapat dalam tafsir klasik Islam. Penelitian ini menunjukkan bahwa pembacaan Barat yang tidak memiliki tendensi aliran apapun mampu memberikan pandangan lain dalam memahami al-Qur'an. Penelitian ini menunjukkan bahwa ayat mengenai *ẓihar* yang cenderung dipahami dalam konteks hukumnya, ternyata memiliki kaitan erat dengan motif-motif sosial-historis masyarakat Arab pada masa ayat turun. Motif ini dapat dilihat dari upaya Khawlah yang dimaksudkan dalam ayat tersebut, dalam hal mempertahankan suaminya. Pemahaman melalui konteks ini, pada dasarnya tidak mengubah konsekuensi hukumnya. Hal yang sama juga dibuktikan dengan penjelasan motif penyerangan Abrahah yang dipengaruhi oleh keberadaan Ka'bah yang dimiliki oleh suku Qurash. Pemahaman semacam ini dihasilakan dari upaya sintesis atas pemahaman sarjana Barat dengan pemahaman para mufassir klasik.

Upaya melakukan sintesis atas dua pandangan ini dicapai dengan perspektif *insider-outsider* yang dikenalkan oleh Kim Knott. Metode ini berhasil mensintesiskan pemahaman peneliti murni (Barat) dengan partisipan murni (Islam) dalam satu tapal batas dengan mencari titik temu dari kedua pandangan. Pertemuan ini mensyaratkan hubungan reflektif-singular yang saling mengisi, sehingga antara pandangan yang satu dengan pandangan yang lainnya tidak saling mentiadakan.

[45] Muhammad Abdul Rauf, "Outsider's Interpretation of Islam," in *Approaches to Islam in Religious Studies* (Oxford: Oneworld Publication, 2001), hal. 185.

Meskipun demikian, penelitian ini hanya memberikan pandangan dalam kasus-kasus tertentu dengan melibatkan tokoh-tokoh tertentu. Untuk menghasilkan pembuktian yang lebih meyakinkan, maka diperlukan kajian lain yang lebih mendalam dengan melibatkan banyak tokoh agar terdapat variasi dalam proses pemahamannya.

**REFERENSI**

Abduh, Muĥammad. *Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm Juz 'Amma*. Kairo: Maţa'ah Mişr, 1341.

Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradistion." In *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, edited by Leonard Binder. New York: Wiley, 1976.

Ahmadi. "Perspektif Insider/Outsider Dalam Studi Agama (Mengurai Gagasan Kim Knott)." *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 2 (October 1, 2018): 191–204. http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/ah.

Al-Marâghî, Aĥmad Muşţafâ. *Tafsîr Al-Marâghî*. Mesir: Muşţafâ al-Bâb al-Ĥalabî, 1946.

Al-Qaţţân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhith Fî Ulûm Al-Qur'an*. Riyâđ: Manshûrât al-'Aşr al-Ĥadîth, 1973.

Al-Râzî, Fakr al-Dîn. *Mafâtiĥ Al-Ghayb*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1981.

Al-Shawkânî, Muĥammad bin 'Alî. *Irshâd Al-Fuhûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

Al-Ţabarî, Muĥammad bin Jarîr. *Jâmi' Al-Bayân Fî Ta'wîl Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000.

Al-Zuhaylî, Wahbah. *Al-Tafsîr Al-Munîr*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418.

Arkoun, Mohammed. "Contemporary Critical Practices and The Quran." In *Encyclopedia of The Quran*, edited by Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001.

———. "Towards a Radical Thinking of Islamic Thought." In *Modern Muslim Intellectual and The Quran*, edited by Suha Taji-Faruki. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Barnstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1988.

Boulatta, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Translated by Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Fermadi, Bayu. "Insider-Outsider Dalam Studi Islam." *Jurnal Ilmiah Spiritualis: Jurnal Pemikiran Islam Dan Tasawuf*. Vol. 4, 2018. http://ejurnal.iaipd-nganjuk.ac.id/index.php/spiritualis/article/view/49.

Ĥanafî, Ĥasan. *Al-Turâth Wa Al-Tajdîd: Mawqifuna Min Al-Turâth Al-Qadîm*. Beirut: Muassasah al-Jamîiyah, 1992.

Hanafi, Hasan. "Method of Thematic Interpretation of The Quran." In *The Quran as Text*, edited by Stefan Wild. Leiden: E.J. Brill, 1996.

Hery, Musnur. "Pengembangan Studi Islam Perspektif Insider-Outsider." *Intizar* 22, no. 2

(December 24, 2016): 199. https://doi.org/10.19109/intizar.v22i2.941.

Kathîr, Ismâil bin Umar bin. *Tafsîr Al-Qur'an Al-'Aẓîm*. Riyâđ: Dâr al-Ţayyibah, 1999.

Khoiruddin, Untung. "Insider/Outsider Perspective in Religions and Islamic Studies." *Jurnal Pemikiran Keislaman* 24, no. 2 (September 23, 2015). https://doi.org/10.33367/tribakti.v24i2.175.

Knott, Kim. "Insider/Outsider Perspective." In *The Routledge Companion to The Study of Religion*, edited by John R. Hinnells. New York: Routledge, 2005.

Mahr, Husayn Alawî. *Al-Madhkhal Ila Târikh Tafsîr Wa Al-Mufassirîn*. Iran: Markaz Musţafâ al-'Alamî, 1392.

Mandair, Arvind Pal Sing. *Thinking Differently about Religion and History*. Curzon: Ritzmon, 2001.

Mattson, Ingrid. *The Story of The Qura'an: Its History and Place in Muslim Life*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.

Miles, Matthew B., and A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis (a Source Book of New Methods)*. Beverly Hills: SAGE Publications, 1984.

Mustaqim, Abdul. *Epistimologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Patton, Michael Quinn. *How to Use Qualitative Methods in Evaluation*. New York: SAGE Publications, 1987.

Rahman, Fazlur. *Islam Dan Modernitas Tentang Tranformasi Intelektual*. Translated by Ahsin Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.

———. "Some Recent Books on the Qur'ān by Western Authors." *The Journal of Religion* 64, no. 1 (January 22, 1984): 73–95. https://doi.org/10.1086/487077.

———. *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*. Translated by Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1980.

Rauf, Muhammad Abdul. "Outsider's Interpretation of Islam." In *Approaches to Islam in Religious Studies*. Oxford: Oneworld Publication, 2001.

Rippin, Andrew. "Analisis Sastra Terhadap Al-Qur'an, Tafsir Dan Sirah: Metodologi John Wansbrough." In *Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, edited by Richard Martin, translated by Zakiyuddin Baidhawy. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001.

———. "Foreword." In *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, translated by Andrew Rippin. New York: Prometheus Books, 2004.

Shihab, M.Quraish. *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

Suarni, Suarni. "Pendidikan Islam Menjawab Tantangan Suarni." *Tarbawy : Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 6, December 1, 2019. https://jurnal.lp2msasbabel.ac.id/index.php/tar/article/view/1237.

Zakariya, Zakariya Hâkim. *Al-Mushtashriqûn Wa Al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Kutb al-'Arabiyah, 1965.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Al-Qur'an, Hermeneutika, Dan Kekuasaan*. Translated by Dede Iswadi,

A. Rohman, and Ali Mursyid. Bandung: Reseach for Quranic Studies, 2003.

———. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. Translated by Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2013.

# *Asbab Al-Nuzul* as Historical Ctriticims on The Emergence of Revisionist Islam

Mahbub Ghozali
*Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*
Yogyakarta, Indonesia
mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

***Abstract***

*This study was aimed to construct early of Islamic history by using sources of asbab al-nuzul. The use of the history of asbab al-nuzul was expected to provide a critique of the revisionist's view of the early of Islam. This study used two methods, the historical critical method and hermeneutics. Data on in this study focused on asbab al-nuzul al-Qur'an by al-Wahidi. The study concluded that the asbab al-nuzul, which seen as an exegesis device, basically was a historical device that provided historical narrative and context in the early days of Islam. Because of this, asbab al-nuzul was used by many commentators as a tool for understanding the Qur'an. This research found that Islam emerged in Hijaz with a number of narratives asbab al-nuzul that mentioned. Likewise, it was found the intersection of Islam with other religions indicated that Islam was not exclusive and was not a continuation of these religions. Islam was present in a mulitireligious society. Islam existed to restore the deviation of worship performed by the majority of the Arab. The criteria required in the asbab al-nuzul could be considered valid because they could fulfil the historical assumptions set by the revisionists.*

***Keywords:*** *Asbab al-nuzul, Revisionist, Islamic History, Historical Critics, Study of The Quran*


Print ISSN : 0853-1692 E-ISSN : 2579-5848 - website : bit.ly/buletinalturas

***Abstrak***

Penelitian ini bertujuan untuk mengkonstruksi sejarah kemunculan Islam dengan menggunakan sumber dalam riwayat *asbab al-nuzul*. Penggunaan riwayat *asbab al-nuzul* diharapkan dapat memberikan kritik atas pandangan kalangan revisionis terhadap konstruk sejarah Islam. Penelitian ini mengunakan data-data sejarah yang ditulis oleh beberapa kalangan revisionis dan literatur-literatur tafsir, khususnya yang berkaitan dengan riwayat *asbab al-nuzul* dengan menggunakan dua metode sekaligus, yakni metode historis kritis dan hermeneutika. Penelitian ini menyimpulkan bahwa kajian *asbab al-nuzul* yang dipandang sebagai perangkat exegesis, pada dasarnya merupakan perangkat historis yang berfungsi untuk memberikan narasi sejarah dan konteks pada masa awal Islam. Karena fungsi tersebut, *asbab al-nuzul* digunakan oleh banyak kalangan mufassir sebagai perangkat dalam memahami al-Qur'an. Melalui penelusuran terhadap riwayat *asbab al-nuzul* ditemukan bahwa Islam muncul di Hijaz dengan ditunjukkan beberapa narasi *asbab al-nuzul* yang bersinggungan dengan wilayah tersebut. Persinggungan tersebut dapat dicontohkan dengan sifat inklusifitas yang dimiliki oleh Islam terhadap masyarakat yang heterogen, sehingga persinggungan Islam dengan ajaran agama lainnya tidak dapat dihindari.

***Kata Kunci:*** *Asbab al-Nuzul, Revisionis, Sejarah Islam, Kritik Sejarh, Ilmu al-Qur'an*

**الملخص**

تهدف هذه الدراسة إلى بناء تاريخية الإسلامية الاولي باستخدام رواية أسباب النزول. استخدام اسباب النزول في هذه الدراسة لنقد اراء التعديلية عن بناء تاريخ الإسلام. ومن مصادر االبيانات في هذه الرسالة هو الكتب التي الف فيها التعديلية التقدية لتاريخ الاسلام الاولي و رواية اسباب النزول في كتب التفاسير. وبذلك لكي ينال هذا هدف، استخدم هذه الدراسة علي منهجتين، المنهج النقدية التاريخية وفلسفة التأويل (hermeneutik). وتخلص هذه الدراسة إلى أن رواية فى اسباب النزول، الذي ينظر إليه من أداوة التفسير، الأساس في بناء بداية الاسلام سياقًا وتاريخيًا. ولهذا السبب، اكثر المفسرين استخدام اسباب النزول في بيان معاني القران الكريم من ناحية وقت النزول. باعتبار رواية اسباب النزول، يبدأ الاسلام في الحجاز بعدد من روايات أسباب النزول المذكورة. وبالمثل، وجد أن تقاطع الإسلام مع الديانات الأخرى يشير إلى أن الإسلام ليس حصريًا وليس استمرارًا لهذه الديانات. الإسلام موجود في مجتمع متعدد الأديان. يوجد الإسلام لاستعادة انحراف العبادة التي تقوم بها غالبية العرب. يمكن اعتبار المعايير المطلوبة في عصب النزول صالحة لأنها يمكن أن تفي بالافتراضات التاريخية التي وضعها المراجعون.

**الكلمات الرئيسية:** أسباب النزول؛ المعدل؛ تاريخ الاسلامي؛ نقد تاريخي؛ علوم القران.



Print ISSN : 0853-1692 E-ISSN : 2579-5848 - website : bit.ly/buletinalturas

## PENDAHULUAN

Diskursus mengenai Islam selalu menjadi perhatian utama bagi banyak kalangan. Persoalan-persoalan yang diangkat tidak hanya terkait dengan persoalan mengenai doktrin-doktri keagamaan. Persoalan lain yang juga tidak luput dari perdebatan adalah mengenai sejarah awal dari kemunculan Islam itu sendiri. Persoalan ini pada dasarnya merupakan persoalan yang hampir tidak dapat digoyahkan karena terdapat sekian banyak sumber yang menjelaskan secara detail. Bahkan sejarah awal kemunculan Islam diangap sebagai satu-satunya diskursus yang tercatat secara rapih dan jelas. Dalam konteks ini, Ernest Renan menyebutkan bahwa kelahiran Islam dalam catatan sejarah ditulis secara terang benderang (Gorke, 2011, p. 149). Hal ini berbeda dengan sejarah agama-agama lain di dunia yang masih diperselisihkan karena tidak ada penjelasan yang detail.

Islam yang dijelaskan oleh beberapa sejarawan, seperti Ibn Hisham, al-Thabari dan Ibn Athir, merupakan agama yang tumbuh dan berkembang di Jazirah Arab (Schoeler, 2003, p. 22). Islam muncul ditandai dengan diutusnya Nabi Muh}ammad sebagai orang yang diberikan risalah untuk mendakwahkan Islam keseluruh umat manusia. Akan tetapi, narasi ini mendapatkan kritikan dari beberapa kalangan rivisionis. Mereka mulai mempertanyakan kembali (revisi) keabsahan literatur dalam sejarah kemunculan Islam yang ditulis oleh Ulama-ulama klasik, sehingga mereka disebut sebagai kalangan revisionis. Meskipun diantara mereka tidak melabelkan kritikannya pada pribadi Nabi Muh}ammad, akan tetapi kritik tersebut diarahkan pada sumber-sumber rujukan yang digunakan oleh banyak kalangan dalam mendeskripsikan sejarah kemunculan Islam.

Mereka berdalih bahwa literatur mengenai sejarah munculnya Islam ditulis setelah beratus-ratus tahun pasca Nabi Muhammad wafat. Jarak yang panjang ini memungkinkan terjadi distorsi atas konstruk sejarah yang dibangun untuk menjelaskan kemunculan Islam maupun sejarah kehidupan Nabi Muhammad (Bannister, 2014, p. 22). Bahkan, Patricia Crone menolak untuk menggunakan literatur-literatur sejarah Islam dalam menjelaskan sejarah kemunculannya (Carimokam, 2010, p. 478). Hal yang sama juga dilakukan oleh Yahuda Nevo yang menganggap bahwa literatur sejarah Islam yang muncul sejak awal abad pertama hijriyah, tidak lebih hanya sebagai teks-teks muslim yang mengandung banyak penjelasan mengenai refleksi teologis dibandingkan dengan penjelasan historis (Amamou, 2018, p. 75). Kritikan yang disampaikan oleh beberapa kalangan tersebut bersumber dari asumsi dasar dalam penelitian sejarah bahwa perujukan atas peristiwa historis harus didasarkan pada naskah ataupun teks yang semasa dengan peristiwa yang diceritakan. Sedangkan literatur sejarah Islam ditulis setelah satu abad dari wafatnya Nabi Muhammad (Sami'i, 2016, p. 148).

Penelitian mengenai pandangan Revisionis dalam sejarah Islam pernah ditulis oleh Mun'im Sirry dengan judul *Kemunculan Islam dalam Kesarjanaan Revisionis*. Akan tetapi, tulisan ini tidak memberikan alternatif sulusi atas pandangan-pandangan yang disampaikan oleh kalangan revisionis dalam melihat sejarah kemunculan Islam (Sirry, 2017). Tulisan ini kemudian menjadi sumber primer bagi penelitian yang dilakukan oleh Yusuf Rahman dengan judul *Pendekatan Tradisionalis dan Revisionis dalam Kajian Sejarah Pembentukan al-Qur'an dan Tafsir pada Masa Islam Awal.* Penelitian yang dilakukan Rahman, setidaknya hanya *review* dari tulisan yang dibuat oleh Mun'im Sirry dengan hanya memfokuskan pada kajian al-Qur'an dan Tafsir, tanpa memberikan alternatif kajian (Rahman, 2015). Penelitian lain yang berkaitan dengan pandangan revisionis dalam kajian sejarah adalah penelitian yang dilakukan oleh Muzayyin dengan judul *Kesarjanaan Revisionis dalam Studi al-Qur'an (Upaya Merekonstruksi Sumber Awal Kemunculan Teks al-Qur'an)*. Tulisan ini hanya memerikan deskripsi dan tipologi pandangan para revisionis terkait dengan sejarah munculnya al-Qur'an (Muzayyin, 2015).

Untuk memberikan diferensiasi terhadap penelitian-penelitian tersebut, konsep yang ditawarkan dalam penelitian ini adalah merekonstruksi konsep *asbab al-nuzul* dari exegesis menuju historis. Hal ini dimungkinkan karena dalil yang diajukan oleh kalangan revisionis terkait dengan keabsaan riwayat-riwayat yang dijadikan dasar dalam penyebutan kisah dalam banyak literatur sejarah. Kajian *asbab al-nuzul* dapat menjadi alternatif untuk memberikan pandangan yang kuat mengenai keabsahan kisahnya karena periwayatan (*isnad*) dalam *asbab al-nuzul* terkait erat dengan kajian hadis. Sedangkan dalam literatur sejarah, periwayatannya tidak dicantumkan secara jelas yang menjadi penyebab kisah tersebut diragukan.

Leoni Caetani menyebutkan bahwa Urwah bin Zubayr sebagai orang yang pertama kali melakukan penghimpunan hadis, tidak menyebutkan *sanad* dalam periwayatannya. Riwayat-riwayat ini bahkan digunakan oleh al-Thabari dalam kitab *tarikh*-nya, sehingga mayoritas riwayat dalam *Tarikh al-Thabari* tidak memiliki sanad periwayatan (Idri, 2013, p. 313). Bahkan, jika mengacu pada pendapat Ibn Sirrin, penggunaan sanad menjadi perhatian para ulama setelah masa *fitnah*, yakni setelah berlangsungnya pemalsuan hadis dalam konflik politik antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah bin Abi Sufyan (Al-Jibrani, 2016, p. 68). Pendapat ini kemudian diperkuat oleh Muhammad al-Siba'i>, dengan menyebutkan bahwa pembatasan antara kemurnian hadis dan pemalsuannya dibatasi oleh tahun 40 H. (Al-Siba'i, 1978, p. 75).

Dalam konteks ini, penelitian ini bertujuan untuk memberikan pandangan lain mengenai sejarah awal Islam dengan menggunakan riwayat-riwayat *asbab al-nuzul*. Riwayat ini secara langsung merujuk pada dinamika dakwah Islam yang dilakukan Nabi Muhammad dengan petunjuk ayat-ayat al-Qur'an. Penggunaan al-Qur'an secara langsung untuk menjawab problem masa yang menjadi sasaran para revisionis untuk menolak keabsahan sejarah kemunculan al-Qur'an. *Asbab al-nuzul* tidak pernah dijadikan sebagai argumen historis dalam membangun sejarah kemunculan Islam. Atas dasar tersebut, penelitian ini hendak menjadikan *asbab al-nuzul* sebagai dasar dari konstruk historis sejarah Islam dengan menggunakan metode historis kritis dan hemeneutika.

## METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka. Data diperoleh dengan mengumpulkan informasi terkait dengan sejarah awal Islam dari berbagai literatur kalangan revisionis. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah buku-buku karya John Wansbrough, Patricia Crone dan Michael Cook, Yehuda Nevo dan Judith Koren, Gerald R. Hawting, Moshe Sharon dan Fred Donner. Untuk mendukung tujuan dalam penelitian ini, penulis menggunakan dua metode secara bersamaan, yakni metode historis kritis dan metode hermeneutika. Metode historis kritis digunakan untuk meninjau ulang argumentasi sejarah yang dibangun oleh kalangan rivisionis dalam mengkonstruk sejarah awal Islam. Metode ini juga digunakan untuk meninjau keabsahan dari literatur sejarah Islam dan perangkat *asbab al-nuzul* dalam berbagai riwayat. Untuk melakukan peninjauan ulang tersebut, penulis menggunakan metode sejarah yang disampaikan oleh Dudung Abdurrahman. Abdurrahman menyebutkan bahwa dalam penelitian sejarah diperlukan empat langkah untuk mencapai analisa yang komprehensif, yakni heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi (Abdurrahman, 2007, p. 63).

Langkah heuristik digunakan dalam penelitian sejarah sebagai alat untuk menemukan data-data mengenai perjalanan sejarah Islam dari awal kemunculannya. Untuk memperoleh data-data tersebut, maka penulis melakukan pengumpulan literatur sejarah untuk


© Buletin Al-Turas, Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
Print ISSN : 0853-1692 E-ISSN : 2579-5848 - website : bit.ly/buletinalturas

menemukan sumber primer dan sekunder dalam literatur tersebut. setelah data terklasifikasi, dilakukan penyeleksian ulang untuk menentukan validitas data yang ditemukan kemudian dilakukan klarifikasi silang dengan data yang digunakan kalangan revisionis (Abdurrahman, 2007, pp. 68–72). Hasil dari proses tersebut dilanjutkan dengan interpretasi data dengan teknis analisa kritis, sehingga data-data yang diperoleh dapat merepresentasikan seluruh aspek. Oleh sebab itu, dalam proses interpretasi data dibutuhkan pemahaman mengenai kecenderungan dan motif-motif yang mendasari argumentasi yang terdapat dalam data-data tersebut. Proses penelusuran motif ini juga merupakan bagian dari langkah hostorigrafis dalam penelitian sejarah (Abdurrahman, 2007, pp. 76–77).

Untuk mempertajam teknik interpretasi dalam penelitian sejarah, penelitian ini juga menggunakan metode hermeneutika. Hermeneutika dapat menjadi sarana untuk melihat keterkaitan motif dari penyusun sejarah maupun kalangan revisionis dengan memperhatikan hubungan antara teks, pembaca dan penulis. Atas dasar itu, metode hermeneutika yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeutika yang digagas oleh Hans-Georg Gadamer. Gadamer dianggap representatif kerana dapat meninjau ruang kesejarahan revisionis dan ruang kesejarahan penulis. Hal ini dapat berfungsi untuk memisahkan setiap horizon dari data-data yang diperoleh.

Dalam konteks penelitian ini, hermeneutika Gadamer digunakan untuk menemukan ruang kesejarahan antara literatur-literatur sejarah dengan ruang kesejarahan pengarangnya. Dengan adanya perangkat ini dapat ditemukan ruang pemisah antara argumentasi historis yang digunakan disatu sisi dan hasil kritik yang dihasilkan disisi yang lain, sehingga dengan adanya ruang pemisah ini ditemukan motif-motif yang menjadi penyebab agar dapat dilakukan rekonstruksi ulang dengan mengahadirkan argumentasi lain yang lebih relevan. Begitu juga dengan adanya metode ini dapat dijelaskan rekonsepsi terhadap urgensi *asba>b al-nuzu>l* dalam literatur ilmu al-Qur'an, sehingga dapat dijadikan model pemahaman baru dalam kajian sejarah awal Islam.

## TEMUAN DAN PEMBAHASAN

### Sejarah Kemunculan Islam dalam Pandangan Revisionis

Kritik yang dilancarkan para sarjanawan barat bersumber pada argumentasi John Wansbrough yang menganggap bahwa literatur yang menjelaskan mengenai kemunculan awal Islam dianggap tidak cukup representatif untuk menunjukkan waktu dan peristiwa tersebut. Literatur-literatur tersebut hanya menjelaskan hal yang diyakini oleh para penulis sejarah mengenai awal kemunculan Islam, sehingga narasi yang dijelaskan terkesan tidak objektif (tidak netral) dan tidak menunjukkan peristiwa yang sedang terjadi. Wansbrough juga mengklaim bahwa literatur sejarah mengenai kemunculan Islam hanya berbentuk narasi-narasi linguistik tanpa didukung dengan bukti-bukti sejarah yang konkrit (Berg, 2013, p. 221). Wansbrough juga mengklaim bahwa terjadi kesepakatan antara kalangan sejarahwan awal Islam mengenai sejarah kemunculan Islam. Kesepakan tersebut dilakukan pada akhir abad ke-2 dan awal abad ke-3. Kesepakatan ini dicapai untuk tujuan membangun identitas agama dan dalam rangka membedakan Islam dengan komunitas agama monoteisme lainnya (Mattson, 2013, p. 97).

Pandangan Wansbrough mengenai sejarah awal Islam mempengaruhi banyak sarjana Barat lainnya. Salah satu tokoh yang paling *realible* dan dipengaruhi oleh Wansbrough adalah Patricia Crone dan Michael Cook. Keduanya meragukan reabilitas literatur sejarah awal Islam, sehingga untuk melacak sejarah munculan Islam, mereka menggunakan sumber-sumber di luar Islam. Penggunaan sumber rujukan di luar Islam, menyebabkan mereka berkesimpulan bahwa Islam merupakan lanjutan dari gerakan keagamaan Yahudi yang mucul di wilayah sebelah Utara Hijaz. Gerakan ini bersifat monoteistik tanpa berafiliasi

dengan agama tertentu. Meskipun pada awal kemunculannya, menurut Crone, gerakan ini berafiliasi dengan orang-orang Yahudi sehingga dalam banyak literatur Yahudi, gerakan ini disebut dengan Hagarisme yang memiliki tujuan untuk merebut Palestina dari tangan Yahudi (Brown, 2010, p. 127). Konstruk yang dibangun Crone dan Cook tersebut memiliki perbedaan yang signifikan dengan penjelasan yang dimuat dalam literatur Islam klasik.

Penjelasan lainnya dilakukan oleh Yehuda Nevo dan Judith Koren yang meragukan narasi kemunculan Islam dalam literatur Islam klasik. Bagi Nevo dan Koren, berdasarkan bukti arkeologis yang ditemukan di padanga sahara daerah Nagev, disimpulkan bahwa Islam bukan berasal dari Makkah, akan tetapi berasal dari Nagev atau Syam. Untuk menguatkan klaim tersebut, Nevo dan Koren berargumen bahwa dalam literatur klasik sebelum tahun 680-an Masehi (abad ke-2 Hijriyah), nama Muhammad tidak pernah disebutkan. Teks-teks yang menyebutkan nama Muhammad baru muncul pada akhir abad ke-2 hijriyah yang merefleksikan keyakinan masyarakat muslim (Stroumsa, 2015, p. 88).

Meskipun demikian, tidak keseluruhan para sarjanawan Barat merevisi sejarah awal Islam dengan meragukan keseluruhan literatur klasik yang menjelaskan akan hal tersebut. beberapa diantaranya mencoba merekonstruksi sejarah melalui studi kritis atas literatur klasik Islam. Salah satunya adalah Gerald R. Hawting yang berpendapat bahwa Islam lahir dalam iklim monotheisme. Hawting mengkritisi sumber-sumber sejarah kemunculan Islam yang dianggap tidak representatif dalam menjelaskan kemunculan agama ini. Bagi Hawting, argumenasi mengenai kemunculan Islam dengan mengarahkan pada kondisi Arab yang musyrik, tidak cukup menjadi argument historis. Menurutnya, kondisi kemunculan Islam dengan latar belakang masyarakat Arab yang musyrik hanyalah penafsiran yang dilakukan para sejarawan terhadap istilah-istilah yang muncul dalam al-Qur'an. Argumentasi tersebut digunakan untuk memberikan keunikan dalam Islam yang lahir dalam iklim masyarakat yang tidak mengenal agama, sehingga Islam terbebas dari keterpengaruhan agama-agama monotheisme lainnya (Hughes, 2013, p. 24).

Atas dasar tersebut, Hawting berpandangan bahwa argumentasi yang disusun dalam literatur klasik Islam perlu dilakukan pengkajian ulang. Hal ini didasarkan pada kajian yang dilakukan Hawting mengenai term-term *kafirun* yang ada dalam al-Qur'an yang dikomparasikan dengan gagasan para sejarawan klasik Islam dalam mengkonstruk sejarah awal Islam. Bagi Hawting, al-Qur'an sudah cukup jelas menggambarkan masyarakat Arab pra-Islam sebagai komunitas yang memiliki kebudayaan dan peradaban yang tinggi. Hal ini kontradiktif dengan gambaran yang dijelaskan kalangan sejarawan Islam klasik yang menggambarkan masyarakat Arab sebagai komunitas yang sebaliknya. Gambaran yang kontradikstif dalam sejarah Islam awal muncul karena cerita yang dijelaskan ditujukan memberikan konteks historis pada al-Qur'an, sehingga dapat dipahami dengan mudah. Gambaran ini justru, bagi Hawting keluar dari patern dalam kajian sejarah yang membutuhkan bukti-bukti dan data-data historis (Hawting, 1999, p. 3).

Hawting berusaha menemukan motif yang hendak dituju oleh kalangan sejarawan Islam awal. Ia berkesimpulan bahwa narasi yang dibangun dengan meletakkan Islam dalam komunitas Makkah yang pagan bertujuan untuk menekankan Islam sebagai agama yang bersumber dari Tuhan, yang tidak dipengaruhi oleh ajaran monotheisme agama-agama sebelumnya, terutama Yahudi dan Nasrani. Atas dasar kesimpulan ini, Hawting menguatkan pendapatnya dengan manyatakan bahwa semangat yang dikehendaki oleh literatur sejarah Islam awal adalah semangat rivalitas yang menyebabkan mereka berusaha memberikan diferensiasi atas konstruk sejarah munculnya Islam. Oleh sebab itu, Hawting meragukan kebasahan literatur sejarah Islam dan mengembalikan sejarah awal Islam kepada narasi yang dijelaskan dalam al-Qur'an tanpa bergantung pada kitab-kitab tafsir (Hawting, 1999, pp. 16–17).


© Buletin Al-Turas, Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
Print ISSN : 0853-1692 E-ISSN : 2579-5848 - website : bit.ly/buletinalturas

Rekonstruksi bangunan sejarah Islam awal dalam bingkai rivalitas agama juga dinyatakan oleh Moshe Sharon. Menurut Sharon, Islam lahir dalam kontestasi relogius antara keyakinan-keyakinan monoteisme disekitarnya. Ia meyakini bahwa sebelum Islam terbentuk dalam satu institusi tradisi, terdapat persaingan internal dari komunitas beragama. Pendapatnya ini secara otomatis mengkritisi penjelasan dalam literatur klasik yang menyatakan Islam lahir dalam iklim yang mandiri. Menurut Sharon, anggapan tersebut dihasilakan dari pemahaman yang tidak akurat mengenai kompleksitas pembentukan agama yang didalamnya mengandung persaingan internal. Fakta terkait kemunculan Islam sebagai kekuatan politik yang mengalami persinggungan internal didalamnya, sehingga menghasilkan fraksi-fraksi, merupakan bukti bahwa Islam dibangun atas persaingan tersebut (Sharon, 2018, pp. 225–235). Sharon memiliki cara yang berbeda dibandingkan dengan kalangan revisionis lainnya dalam mengkritisi literatur awal Islam. Ia memberikan teori diversifikasi untuk mengkritisi alur sejarah dalam literatur klasik melalui argumentasi yang dijelaskan dalam kitab-kitab tersebut.

Sarjana Barat lainnya yang memiliki perhatian besar terhadap sejarah kemunculan Islam adalah Fred Donner. Ia memberikan klasifikasi pendekatan kalangan revisionis dalam mengakaji kemunculan Islam. Donner membaginya menjadi empat klasifikasi, yakni pendekatan deskriptif, pendekatan kritik sumber, pendekatan kritik tradisi, dan pendekatan skeptis (Lynch, 2020, pp. 3–4). Ketiga pendekatan terakhir ini disebut oleh Donner sebagai pendekatan skeptis yang ditolaknya. Donner menolak pendekatan tersebut karena melakukan penelusuran terhadap sejarah kemunculan Islam di luar Jazirah Arab. Kecenderungan meraka untuk menolak figur Nabi Muhammad dianggap sebagai nalar yang tidak kritis yang disamakan dengan sejarawan Islam yang hanya menerima konsep-konsep klasik apa adanya tanpa melakukan kritik.

Penolakan Donner atas argumen sejarawan klasik disebabkan kerena kecenderungan mereka meletakkan identitas Islam dalam definisi konfensional. Kalangan tradisional cenderung memberikan persamaan atas istilah mukmin dengan Muslim dalam pengertian seabagai identitas khusus. Padahal, menurut Donner, al-Qur'an menyebutkan term mukmin lebih banyak dari pada term muslim (Donner, 2010, p. 57). Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an menginginkan terciptanya komunitas yang beriman. Komunitas beriman (*community of believer*) dalam al-Qur'an dijelaskan dengan kriteria keimanan atas monoteisme, kebaikan amal, dan keyakinan terhadap akhirat. Tuntutan untuk menjadi komunitas beriman tidak diarahkan sebagai satu komunitas yang ekslusif yang terpisah dengan kemunitas beriman lainnya, seperti Yahudi dan Nasrani. Karena dalam pandangan Donner, Yahudi dan Kristen merupakan komunitas beriman lainnya yang ada disekitar komunitas yang hendak dibentuk oleh Nabi Muhammad, sehingga Donner berkesimpulan bahwa komunitas beriman yang hendak dibentuk adalah komunitas yang meyakini ke-Esaan Tuhan dan memiliki perilaku yang baik, diluar identitas agama masing-masing (Donner, 2010, p. 58).

Pergeresan komunitas beriman menuju komunitas muslim yang lebih ekslusif terjadi pada masa kepemimpinan Abd al-Malik bin Marwan. Segala bentuk kebijakan yang dikeluargan olehnya mengarahkan pada pembentukan komunitas yang berbeda dari komunitas beriman lainnya (Donner, 2010, p. 203). Ia juga menciptakan identitas-identitas yang distingtif dari komunitas beriman (mukmin) menjadi Muslim dengan mereaktualisasi urgensitas al-Qur'an dan figur Nabi Muhammad. Upaya ini menjadikan figur Nabi Muhammad menjadi figur yang populer dan sering disebut dalam naskah-naskah dan dokumen resmi (Donner, 2010, p. 205). Abd al-Malik bin Marwan menurut Donner, merupakan pemimpin Islam pertama yang menyebut dirinya sebagai *khalifah Allah*. Donner kemudian menguatkan argumentasinya dengan berbagai bukti arkeologis yang menguatkan pendapatnya (Donner, 2010, p. 209).

## *Asbab al-Nuzul* al-Qur'an: Dari Exegesis Menuju Historis

Jalal al-Din al-Suyuthi mengutip pendapat al-Ja'bari dengan menyebutkan bahwa *asbab al-nuzul* adalah peristiwa yang mendahului turunnya ayat atau peristiwa yang menjadi sebab sebuah ayat turun, baik itu disebabkan oleh respon atas suatu peristiwa ataupun terdapat pertanyaan yang menyebabkan suatu ayat diturunkan (Al-Ghayni, 2019, p. 275). Sedangkan al-Zarqani mendefinisakan *asbab al-nuzul* sebagai suatu peristiwa yang disebutkan oleh satu ayat atau beberapa ayat yang berfungsi sebagai penjelas mengenai hukum yang terkandung dalam ayat yang berhubungan dengan peristiwa tersebut. Peristiwa tersebut dalam berupa kejadian yang berlangsung pada masa Nabi Muhammad atau pertanyaan yang ditujukan kepadanya, kemudian direspon dengan diturunkan suatu ayat yang menjelaskan pertanyaan ataupun peristiwa tersebut (Al-Ghayni, 2019, p. 275). Posisi *asbab al-nuzul* dalam pandangan al-Zarkashi tidak hanya berfungsi sebagai teks sejarah, ia justru menjadi elemen penting dalam memberikan pemahaman terhadap penfsiran al-Qur'an (Al-Ghayni, 2019, p. 275).

Pemahaman mengenai *asbab al-nuzul* selalu terfokus pada wilayah fungsinya sebagai saran untuk memahami al-Qur'an. Bahkan Ibn Taymiyah menyepakati hal tersebut dengan berpendapat bahwa pengetahuan mengenai *asbab al-nuzul* sangat penting dalam memahami al-Qur'an, karena pengetahuan mengenai sebab dapat mengarahkan pemahaman kepada musababnya (Abd al-'Azim, 2018, p. 144). Pandangan ini juga diikuti oleh Nasr Hamid Abu Zayd dengan menyebutkan bahwa pengetahuan mengenai *asba>b al-nuzu>l* dapat memberikan petunjuk mengenai *dalalah al-ma'na* (Zayd, 2013, p. 133).

Hal yang sama juga disampaikan oleh Andrew Rippin yang dikutip oleh Sirry menganggap bahwa narasi-narasi dalam *asbab al-nuzul* bersifat exegetikal dibandingkan historis. Rippin menganggap bahwa narasi-narasi tersebut dihadirkan untuk memberikan kemudahan bagi pemahaman atas ayat al-Qur'an yang masih belum jelas maknanya. Ia juga menyebutkan bahwa *asbab al-nuzul* tidak harus dijadikan sebagai argumenasi historis, karena narasi tersebut hanya menjelaskan persoalan yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Rippin lebih sepakat dengan menyebutkan *asbab al-nuzul* sebagai panduan hukum atas teks-teks al-Qur'an. Hal ini menurut Rippin, diperkuat dengan adanya beberapa penafsir mengkaitkan konsep *asbab al-nuzul* dengan konsep *nasikh mansukh*. Penggunaan *asbab al-nuzul* dalam penafsiran kemudian berkembang tidak hanya untuk memberikan pemahaman atas konsep hukum tertentu, akan tetapi juga memberikan kontesk lebih terhadap kandungan makna sebuah ayat. Hal ini terjadi karena intensitas polemik yang muncul dengan agama lain yang justru kental dalam riwayat-riwayat tersebut (Sirry, 2017, pp. 177–180).

Meskipun demikian, kesepakatan ulama mengenai fungsi *asbab al-nuzul* tidak menutup kemungkinan bahwa *asbab al-nuzul* hanya berfungsi sebagai perangkat exegesis. Paling tidak perkataan al-Shuyuthi bahwa anggapan beberapa kalangan yang menyatakan kegunaan *asbab al-nuzul* sebagai perangkat historis saja, dapat menjadi indikasi kuat bahwa *asbab al-nuzul* pada awalnya dipandang sebagai perangkat historis. Kebutuhan terhadap realitas yang menjadi penyebab satu ayat diturunkan berlangsung pada masa tabi'in (Zayd, 2013, p. 126). Para tabi'in yang tidak menyaksikan secara langsung peristiwa turunnya al-Qur'an memiliki kebutuhan besar untuk menjadikannya sebagai salah satu perangkat exegisis.

Hal yang lebih penting menurut Nasr Hamid Abu Zayd dalam *asbab al-nuzul* adalah pengetahun mengenai *dalalah* yang ditunjukkanya. Bagi Nasr, *asbab al-nuzul* bukalah hanya sekedar mengamati fakta-fakta sejarah yang melingkupi sebuah teks diturunkan, akan tetapi pengetahuan mengenai pemahaman atas sebuah teks dengan mengamati simbol-simbol yang ditunjukkan. Pengamatan atas simbol tersebut bertujuan untuk menemukan akibat yang


© Buletin Al-Turas, Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
Print ISSN : 0853-1692 E-ISSN : 2579-5848 - website : bit.ly/buletinalturas

dihasilkan oleh suatu sebab. Selain itu, dalam konteks ayat hukum, pengetahuan mengenai *asbab al-nuzul* dapat mengantarkan pemahaman kepada hikmah dibalik ketetapan hukum yang Allah berikan kepada hambanya (Zayd, 2013, p. 133).

Hikmah atas suatu konsekuensi hukum dapat dijadikan sebagai perangkat bagi kalangan ahli fikih untuk mentransformasikan suatu hukum yang sifatnya partikular dan mengeneralisirkannya kepada peristiwa dan kondisi lain yang menyerupainya dengan menggunakan *qiyas*. Akan tetapi, Nasr menggaris bawahi persoalan tersebut. Ia memberikan syarat bagi pelaksanaan *qiyas* atas dasar *asbab al-nuzul*. Baginya, seseorang yang akan mentranformasikan satu sebab ke gambaran sebab, atau dari realitas khusus ke realitas yang menyerupainya harus didasarkan pada tanda-tanda dalam teks yang dapat membantu proses transformasi tersebut (Zayd, 2013, p. 133).

Argumentasi ini juga dapat dikuatkan dengan pandangan Uri Rubin (2010) mengkritisi penyebutan *asbab al-nuzul* sebagai perangkat exegesis. *Asbab al-nuzul* pada mulanya merupakan perangkat historis yang fungsinya bukan untuk menafsirkan al-Qur'an. Ia adalah kajian sejarah yang banyak disebutkan dalam literatur-literatur sejarah Islam sebelum juga diadopsi dalam kajian penafsiran. Keberadaan riwayat-riwayat tersebut dalam banyak literatur sejarah tidak disebutkan dalam kapasitas menjelaskan kandungan makna dari ayat tertentu, akan tetapi lebih digunakan untuk menjelaskan mengenai peristiwa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad. Dengan demikian, riwayat *asbab al-nuzul* tidak terlibat langsung dalam pemaknaan ayat, karena ia berada pada wilayah yang berbeda di luar tafsir. Hingga pada satu momen, riwayat tersebut dimasukkan dalam kajian tafsir dan difungsikan sebagai bagian dari perangkat interpretatif (Tottoli, 2016, p. 63).

Dalam memberikan penjelasan lebih lanjut, Rubbin (2010) mencontohkan peristiwa pembai'atan Nabi Muhammad di 'Aqabah. Dalam peristiwa tersebut diriwayatkan bahwa sekelompok orang dari Yasrib datang menemui Nabi Muhammad untuk melakukan janji setia. Dalam berbagai literatur sejarah, peristiwa ini belangsung selama dua tahap. Tahap pertama dilakukan oleh 12 orang dengan menyatakan kesetiaan kepada Nabi, sedangkan tahap kedua dilakukan oleh 74 orang. Tahap pertama dalam beberapa kajian sejarah disebut sebagai *bai'at al-nisa'*. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan lemahnya komitmen kelompok pertama tersebut. Kisah ini kemudian disandingkan dengan penyebutan surat al-Mumtahanah ayat 12 (Sirry, 2017, p. 181).

Dalam konteks ini, Rubbin (2010) memandang bahwa penyebutan kisah tersebut bukan untuk menjelaskan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan bai'at Aqabah, akan tetapi kisah tersebut digunakan untuk memberikan konteks terhadap ayat mengenai baiat dalam Islam. Rubbin berpendapat bahwa semua kalangan sepakat bahwa kisah tersebut tidak berhubungan dengan ayat tersebut, karena secara faktual, ayat tersebut turun pada masa Madinah, sedangkan baiat Aqabah terjadi sebelum Hijrah ke Madinah. Jika misalnya ayat tersebut benar sebagai musabab dari peristiwa tersebut, maka makna yang terkandung dalam ayat tersebut tidaklah spesifik. Karena ayat tersebut menjelaskan mengenai cara pembaiatan dalam Islam secara umum (Sirry, 2017, p. 182).

Rubin (2010) juga dikenal sebagai salah satu revisionis yang memberikan pandangan berbeda dalam penjelasan mengenai sejarah Nabi Muhammad. Ia cenderung mengontraskan narasi sejarah Muhammad yang terkandung dalam al-Qur'an dengan penjelasan-penjelasan dalam literatur sejarah. Menurut Rubin, gambaran Nabi Muhammad dalam al-Qur'an diasosiasikan sebagai seorang manusia biasa yang ditugaskan untuk menyampaikan peringatan kepada umat manusia. Hal tersebut berbeda dengan deskripsi yang dijelaskan oleh kalangan sejarahwan pasca al-Qur'an, baik dalam kitab-kitab tafsir maupun sejarah. Dalam literatur tersebut, Nabi Muhammad dianggap sebagai seseorang yang memiliki kemampuan super. Bahkan, menurut Rubin, gambaran yang dijelaskan dalam literatur

sejarah mengenai sosok Muhammad melebihi kemampuan yang dimiliki oleh Nabi. Hal ini menjadikan Nabi Muhammad yang digamabarkan oleh al-Qur'an sebagai manusia yang ditugaskan untuk memberikan peringatan, menjadi pahlawan ideal yang diidam-idamkan oleh seluruh umat Islam pada masa mendatang (Rubin, 2010, p. 39).

Penyebutan berbagai riwayat yang tidak secara spesifik menyebutkan peristiwa yang disebutkan, berkaitan langsung dengan peristiwa tersebut, dapat menjadi alasan kuat bahwa *asbab al-nuzul* pada dasarnya merupakan bagian dari literatur sejarah yang diperbantukan untuk memahami makna al-Qur'an. Konteks tersebut sengaja dihadirkan untuk memberikan konteks historis dalam suatu ayat, sehingga ayat tersebut dengan mudah dapat dipahami. Konteks tersebut juga dapat digunakan untuk memberikan satu implikasi hukum yang dihasilkan dari sebab hukum tersebut turun.

Problem lain yang juga muncul yang justru dapat menguatkan anggapan bahwa kajian *asbab al-nuzul* merupakan kajian historis adalah *sighat* yang disyaratkan dalam penyebutan riwayat-riwayat *asbab al-nuzul*. Dalam beberapa riwayat *asbab al-nuzul*, terdapat redaksi yang mejelaskan bahwa ayat ini turun atas peristiwa atau ayat ini merupakan jawaban dari pertanyaan seseorang kepada nabi. Selain itu, terdapat redaksi dalam riwayat *asbab al-nuzul* yang menyatakan yang dimaksud ayat ini adalah hal ini. Penyebutan redaksi demikian, diperselisihkan oleh banyak kalangan apakah termasuk dalam kategori *asbab al-nuzul* atau penafsiran. Atas dasar itu, Ibn Taymiyah membedakan riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* menjadi dua klasifikasi, yakni riwayat yang menyatakan sebab turunnya ayat dan riwayat yang menjelaskan makna suatu ayat (Abd al-'Azim, 2018, p. 144).

Selain itu, terdapat beberapa riwayat yang menjelaskan mengenai satu kisah tertentu yang memiliki kesamaan dengan kisah yang disebutkan dalam al-Qur'an. Akan tetapi kisah tersebut tidak menunjukkan secara langsung bahwa dua hal tersebut saling berkaitan. Salah satu riwayat yang masuk dalam kategori ini adalah penyebutan *asbab al-nuzul* dari surat al-Fil dengan kisah penyerangan tentara bergajah ke Makkah (Al-Wahidi, 1994, p. 554). Al-Suyut}i> memberikan kritik terhadap penyebutan kisah tersebut dengan menyebutkan bahwa hal tersebut bukanlah bagian dari *asbab al-nuzul*, akan tetapi merupakan berita mengenai kejadian masa lalu, seperti halnya kisah-kisah para Nabi terdahulu (Khadr, 2019, p. 265). Penyebutan al-Wahidi terhadap kisah-kisah masa lalu sebagai bagaian dari *asbab al-nuzul* menjunjukkan bahwa materi awal dari riwayat-riwayat yang dikenal dalam *asbab al-nuzul* merupakan bagian dari kitab-kitab sejarah yang diambil oleh beberapa Ulama' dan dianggap relevan untuk memberikan konteks terhadap al-Qur'an.

Atas dasar ini, penggunaan riwayat-riwayat dalam *asbab al-nuzul* dapat menjadikan alternatif baru dalam mengkonstruk sejarah awal Islam yang lebih dekat dengan sejarah turunnya al-Qur'an. Keabsahan dari riwayat tersebut didasarkan pada klasifikasi yang ketat karena dianggap memiliki kaitan dengan penafsiran atas teks-teks al-Qur'an. Kedudukannya sebagai perangkat interpretasi menjadikan riwayat tersebut diperlakukan dengan kriteria-kriteria periwayatan dalam hadis, sehingga dalil penggunaannya dalam kajian sejarah memiliki tingkat yang lebih tinggi dibandingkan menggunakan kitab-kitab sejarah yang tidak diklarifikasi dan divalidasi keabsahan riwayatnya. Hal ini menjadikan penggunaan riwayat *asbab al-nuzul* dalam kajian sejarah memiliki validitas yang tinggi dibandingkan materi-materi sejarah lainnya.

**Rekonstruksi Sumber Sejarah Kemunculan Islam: Kritik atas Revisionis**

Dalam upaya melakukan upaya dismisif atas kontruk kalangan revisionis dalam mengkonstruk sejarah kemunculan Islam, diperlukan pemahaman terkait dengan asumsi dasar yang membangun pemikiran mereka, yakni: Pertama, kalangan revisionis menganggap keabsahan penjelasan sejarah hanya dapat diterima jika terdapat bukti tertulis yang


© Buletin Al-Turas, Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
Print ISSN : 0853-1692 E-ISSN : 2579-5848 - website : bit.ly/buletinalturas

menyertainya. Bukti tertulis yang dimaksudkan tidak harus menjelaskan kejadian secara spesifik, hanya saja bukti tersebut dapat meyakinkan pembaca mengenai suatu kejadian yang hendak dijelaskan oleh penulis.

Kedua, penulisan narasi sejarah dilakukan oleh orang yang menyaksikan peristiwa tersebut. Meskipun banyak kalangan meyakini bahwa narasi yang telah dibuat oleh saksi sejarah tersebut dimungkinkan adanya distorsi makna sesuai dengan interpratasi yang dihasilkan dalam memandang suatu peristiwa atau bahkan keterbatasan bahasa yang dapat menghalangi kejelasan peristiwa. Akan tetapi, hal tersebut tidak mengurangi validitas fakta yang telah ditulis. Termasuk dalam kategori ini adalah bukti-bukti sejarah yang muncul pada masa yang sama dengan peristiwa yang dijelaskan dapat dijadikan sumber otentik dalam penjelaskan suatu peristiwa. Begitu juga, catatan yang bersumber dari kesaksian seseorang yang secara langsung menyaksikan satu peristiwa juga dapat dijadikan dasar dalam membuat narasi sejarah. Tulisan-tulisan tersebut menyajikan suatu peristiwa atau fakta sejarah karena meruapakan hasil catatan dari kejadian yang diketahui. Ketiga, adanya bukti-bukti eksternal yang menjelaskan dan menguatkan fakta-fakta sejarah ataupun suatu peristiwa. Bukti ini dibutuhkan untuk meminimalisisr reduksi dan problem yang muncul dalam sebuah tulisan (Minhaji, 2010, pp. 83–108).

*Dalam* konteks asumsi tersebut, narasi yang disebutkan dalam riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* memenuhi kategori yang telah ditetapkan oleh ulama, sehingga keyakinan atas kebenaran riwayat tersebut dalam sudut pandang keilmuan hadis sudah dapat dipenuhi. Begitu juga, riwayat-riwayat yang digunakan dalam menjelaskan *asbab al-nuzul* juga memenuhi beberapa kriteria yang ditetapkan oleh kalangan revisionis. Dalam penentuan kategori *asbab al-nuzul*, al-Wahidi menetapkan syarat-syarat tertentu. Menurut al-Wahidi riwayat *asbab al-nuzul* harus ditetapkan berdasarkan jalur periwayatan dengan syarat para *rawi* harus mendengar langsung dari saksi yang menyaksikan secara langsung mengenai turunnya ayat, mengetahui perihal sebab-sebab turunnya ayat, atau dari orang yang melakukan penelitian mengenai sebab turunnya ayat. Selain itu, al-Hakim al-Naysaburi juga memberikan klasifikasi mengenai riwayat *asbab al-nuzul*. Ia mengungkapkan bahwa riwayat *asbab al-nuzul* hanya dapat diterima dari orang yang menyaksikan secara langsung peristiwa turunnya ayat al-Qur'an (Al-Mufti, 2012, p. 57). Standar validitas dari terhadap riwayat *asbab al-nuzul* juga menjadi indikator yang digunakan dalam penelitian ini.

*Standart* validitas ini juga diakui oleh mayoritas ulama. Bahkan, riwayat-riwayat tersebut dimasukkan dalam kategori hadis musnad karena ketersambungan sanadnya kepada Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu. Meskipun demikian, penolakan kalangan revisionis terhadap narasi sejarah yang muncul pada akhir abad pertama dan awal abad kedua tidak dapat dipungkiri. Hal ini disebabkan karena pada masa sahabat tidak membutuhkan narasi-narasi tersebut. Sahabat yang hidup semasa dengan turunnya wahyu dan kemunculan Islam, mengetahui secara pasti mengenai kisah-kisah tersebut, sehingga satu dengan yang lain tidak membutuhkan periwayatan mengenai kisah. Hal demikian kemudian berkembang pada masa tabi'in karena terdapat renang waktu yang jauh dengan masa turunnya wahyu. Hal ini mengakibatkan tabi'in membutuhkan informasi terkait kisah-kisah awal keislaman untuk membantu mereka dalam memahami al-Qur'an (Zayd, 2013, p. 143).

Sumber infomasi yang diperoleh tabi'in dari para sahabat masuk dalam kategori kesaksian yang menjadi salah satu asumsi dasar kalangan revisionis dalam menetapkan sumber sejarah. Sahabat sebagai saksi dalam peristiwa tersebut, dapat dijadikan informan yang kesaksiannya valid. Bahkan, terdapat bukti-bukti tertulis yang bersumber dari sahabat yang menjadikan kesaksian-kesaksian mereka menjadi valid dalam periwayatan peristiwa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad (Thabit, 2019, p. 245). Kritik sumber yang dijadikan alat baca dalam mengkritisi sejarah Islam tidak dapat diaplikasikan dalam

persoalan ini. Sumber-sumber yang dijelaskan dalam narasi-narasi tersebut dipastikan berasal dari seseorang yang secara langsung menyaksikan kejadian dari peristiwa tersebut. Sementara itu, kritik sumber digunakan dalam menjelaskan inkonsistensi cerita yang berasal dari literatur-literatur sejarah, yang dalam kajian Islam-pun juga dipermasalahkan otentisitasnya.

Selain itu, problem yang diangkat oleh banyak kalangan revisionis mengenai tempat munculnya Islam. Banyak di antara mereka meyakini bahwa Islam muncul diluar Hijaz (Makkah, Madinah, dan Taif) (Sheibani et al., 2018, p. 407). Dalam konteks ini, riwayat mengenai wahyu pertama yang diterima oleh Nabi Muhammad menunjukkan kejadian dari peristiwa tersebut berada di Gua Hira (al-Wahidi, 1411, p. 10). Gua Hira berada di wilayah perbukitan Hijaz yang terletak di sebelah utara kota Makkah. Hal ini menandakan bahwa kelahiran Islam berada pada wilayah Hijaz yang meliputi Makkah, Madinah, dan Thaif (Al-Sudani, 2016, p. 17). Kualitas dari riwayat ini tidak dapat diragukan, karena beberapa kitab hadis yang dikenal keabsahaannya juga meriwayatkan kisah ini, seperti *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*.

Penolakan kalangan revisionis didasarkan pada asumsi bahwa para sejarawan Islam klasik mengasingkan kemunculan Islam dalam realitas masyarakat pagan Hijaz didasarkan atas usaha untuk menjadikan Islam sebagai agama yang ekslusif yang tidak dipengaruhi oleh agama monoteisme lain sebelumnya. Pandangan ini secara jelas tidak berdasar pada asumsi-asumsi sejarah yang telah mereka tetapkan untuk menolak berbagai literatur Islam klasik. Bahkan, dalam banyak literatur sejarah Islam klasik, Islam mengalami persinggungan dengan Nasrani dan Yahudi yang mendiami kota Makkah. Hal demikian terjadi karena kontribusi Nasrani dan Yahudi terhadap perkembangan budaya dan politik Hijaz sebelum Islam tergolong besar. Hijaz sebelum lahirnya Islam, dipengaruhi oleh berbagai budaya, agama, pemikiran, baik berasal dari Bezantium, Suriah, Persia dan Abbasinia. Letak kebudayaan Nasrani di Najran dan Yahudi di Yaman menjadi tesis penting yang mengantarkan asumsi kalangan revisionis bahwa Islam lahir di daerah Yaman. Akan tetapi, pengaruh Yahudi di Hijaz dan pengaruh orang-orang Arab yang bersentuhan dengan orang-orang Nasrani di Suria dan Bizantium tidak dapat dinafikan (Orlin et al., 2016, p. 85).

Jika proses kemunculan Islam hanya ditinjau dalam perode Makkah saja, asumsi ini dimungkinkan muncul. Hal ini disebabkan karena kondisi masyarakat Makkah yang didominasi oleh masyarakat pagan yang menyembah berhala (Ajina, 2015, pp. 62–72). Meskipun eksistensi *ahl al-kita>b* penganut Nasrani dan Yahudi tidak boleh dinafikan. Keadaan berbeda justru berlaku sebaliknya di Madinah (Yasrib), karena mayoritas penduduknya berasal dari keturunan Bani Isra>’il, seperti penduduk Bani Naz}i>r, Bani Qaynuqa’, dan Bani Quraid}ah. Bahkan, dalam banyak riwayat, Islam beberapa kali tercatat bersinggungan dengan mereka dalam proses perluasan dakwah di Madinah. Sedangkan penghuni Madinah lainnya berasal dari kalangan Arab Qaht}aniyah, seperti suku Awz dan Khazraj yang mayoritas dari mereka beragama Yahudi, dan sedikit dari mereka beragama Nasrani (Wijaya, 2016, p. 141).

Philip K. Hitti bahkan menambahkan bukti keterpengaruhan kedua agama ini di Hijaz dengan meyebutkan penggunaan nama Dawud, Sulayman dan Isa menjadi bukti nyata bahwa Islam mengalami peresentuhan dengan Yahudi dan Nasrani di Hijaz (Hitti, 1970, p. 134). Meskipun demikian, untuk mengatakan bahwa Islam merupakan kelanjutan dari agama-agama monoteisme tersebut tidak dapat dibenarkan. Islam lahir pada kondisi masyarakat pagan di Hijaz dalam kondisi antiklimaks. Hal ini disebabkan karena keyakinan pagan yang mereka anut sudah dianggap tidak dapat memuaskan hasrat spiritualitas mereka. Hal lain yang juga berpengaruh adalah mucnulnya keyakinan-keyakinan agama baru yang disebut dengan agama Hanif dalam wilayah tersebut.

Persinggungan Islam dengan agama monoteisme lainnya dapat dilihat dalam beberapa riwayat *asbab al-nuzul*. Polemik yang muncul antara Islam dan Yahudi dalam masa awal dakwah berkaitan dengan problem ibadah yang berbeda dari keyakinan umat Yahudi. Dalam kaitan ini misalnya pertanyaan yang disampaikan oleh orang Yahudi mengenai cara Allah meletakkan ciptaannya sebagai alasan diturunkannya surah al-Zumar ayat 67 (Zayd, 2013, p. 150). Bahkan, anggapan kalangan revisionis mengenai istilah syirik ataupun munafik yang dijadikan sebagai metafor untuk menunjukkan golongan yang menolak dakwah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad. Klaim ini dianggap berasal dari pandangan yang subjektif. Golongan yang disebutkan sebagai golongan musyrik merupakan komunitas lain yang meyakini satu agama monoteisme lainnya (Sirry, 2017, p. 96).

Persoalan ini bertolak belakang dengan kandungan makna dalam surat al-Baqarah ayat 40-42. Allah memerikan ancaman bagi kaum Yahudi Makkah untuk tidak menjadi orang musyrik pertama dengan menyembunyikan kebenaran dalam ajaran Islam. Ayat ini menunjukkan bahwa Islam menghargai persamaan monoteisme yang dianut oleh orang-orang Yahudi dalam konsepsi mereka mengenai ke-Esaan Allah. Tidak terdapat narasi yang menunjukkan bahwa Islam sejak awal kemunculannya menginginkan sifat ekslusifisme ajaran yang berusaha memberikan diferensiasi terhadap ajaran-ajaran lainnya. Bahkan, Islam sebagai bagian dari ajaran monoteisme memberikan apresiasi atas praktik-praktik keagmaan lain yang bersumber dari sumber yang sama. Hal ini ditunjukkan dalam perubahan kiblat dari Makkah menuju madinah. Kisah ini digambarkan dalam surat al-Baqarah ayat 142-152.

Kisah ini banyak diriwayatkan dalam literatur *asbab al-nuzul* untuk menunjukkan bahwa Islam terbuka terhadap ajaran-ajaran monoteisme yang berasal dari sumber yang sama. Kesamaan dalam persoalan ibadah ini mengacu pada kesamaan agama hanif yang dibawa oleh Nabi Ibrahim (Wijaya, 2016, pp. 436–437). Meskipun dalam memahami ayat ini, para mufassir berbeda pendapat mengenai tujuan Allah mengubah arah kiblat, akan tetapi yang pasti adalah klaim mengani kafir, musyrik dalam Islam awal tidak didasarkan pada subjektifitas Islam sebagai agama baru dalam komunitas Arab yang multireligion.

Permusahan terhadap kalangan Yahudi baru muncul ketika mereka justru menentang Islam dan memanfaatkan masyarakat pagan Makkah untuk memusuhi Islam. Dalam beberapa riwayat *asbab al-nuzul*, Yahudi yang telah diperintahkan oleh Allah untuk tidak menyembunyikan kandungan Taurat, justru melakukan hal sebaliknya (al-Wahidi, 1411, p. 52). Oleh sebab itu, Allah mengingatkan umat Islam untuk selalu berhati-hati kepada tipu daya orang Yahudi yang telah bersekongkol dengan kaum pagam Makkah untuk memusuhi Islam. Dalam riwayat lain juga disebutkan bahwa orang-orang Yahudi berusaha menyakiti umat Islam dengan menyebut Nabi Muhammad dengan sebutan *ra'ina* yang dalam pengertian orang Yahudi bermakna buruk. Sa'ad bin Ubadah yang mengetahui maksud istilah tersebut kemudian menegor orang tersebut (al-Wahidi, 1411, pp. 36–37). Intensitas persinggungan dengan Yahudi semakin meningkat pada saat Nabi Muhammad melakukan Hijrah ke Madinah. Hal ini sebagaimana tercantum dalam berbagai ayat dan surat, misalnya al-Baqarah, Ali Imran, al-Nisa' dan al-Maidah. Intensitas ini tidak hanya dipengaruhi oleh jumlah orang Yahudi di Madinah yang banyak, akan tetapi juga dipengaruhi oleh intensitas permusuhan mereka terhadap Islam semakin besar (Wijaya, 2016, p. 425).

Hal yang sama juga terjadi terhadap kalangan Nasrani yang banyak bermukin di Thaif, meskipun intensitas persinggungan dengan mereka tidak sebesar dengan kaum Yahudi. Persinggungan ini terjadi karena adanya relasi kalangan Nasrani dengan masyarakat Arab Quraisy Makkah. Begitu juga dengan kalangan Nasrani di Khaibar, Syam, Yaman dan Yamamah yang menampakkan permusahan dengan kalangan Islam. Meskipun demikian, sejak permulaan Islam muncul, Islam tidak langsung menampakkan permusuhan dengan

kaum Nasrani Makkah. Bahkan, al-Qur'an menyebut kaum Nasrani dengan sifat-sifat baik. Hal ini menurut Izzah Darwazah, orang Nasrani jauh lebih siap menerima dakwah Islam dibandingkan dengan kaum Yahudi. Al-Qur'an juga banyak menyebutkan akidah-akidah Nasrani dan memberikan penjelasan mengenai perbedaan mereka dengan Islam, misalnya dalam hal penyebutan Isa (Wijaya, 2016, p. 451).

Hal ini menjadikan jelas bahwa Islam bukanlah agama yang muncul dikawasan Suriah ataupun Syam, Islam juga bukanlah agama lanjutan dari keyakinan sebagian golongan yang menyakini monoteisme, begitu juga Islam bukanlah agama yang ekslusif. Islam dalam kajian riwayat sebab turunnya al-Qur'an, hadir dalam masyarakat Arab yang pagan yang dipengaruhi oleh berbagai kebudayaan dan agama disekelilingnya. Hal ini memungkinkan bagi Islam untuk berinteraksi dengan agama monoteisme lain, dan menolak penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh mereka. Akan tetapi, dalam kondisi tertentu, Islam juga menghargai kesamaan yang dimiliki penganut monoteisme tersebut. Oleh sebab itu, Islam juga menyebutkan penganut agama monoteisme yang taat dengan sebutan *ahlul kitab*.

Penggunaan literatur diluar literatur historis, dalam pandangan Mun'in Sirry tidak dengan sendirinya akan sampai pada kesimpulan yang berbeda dengan narasi yang dijelaskan dalam litertur-literatur sejarah. Sirry memberikan gambaran langkah yang digunakan oleh Angelika Neuwirth dalam menjelaskan fase perkembangan sejarah awal Islam di Makkah dan Madinah. Neuwirth memberikan penjelasan mengenai fase-fase tersebut tanpa mengutip pada literatur sejarah klasik Islam, akan tetapi kesimpulan yang dihasilkannya menyerupai gambarah yang dijelaskan dalam kitab-kitab sejarah. Neuwirth menggunakan bukti-bukti internal teks al-Qur'an untuk membuktikan saling memperngaruhi antara teks al-Qur'an dengan *audience*-nya, sehingga muncul gambaran perubahan ide dan konsep yang dijelaskan dalam al-Qur'an menyesuaikan keadaan dan kondisi masyarakat Arab dari masa ke masa (Sirry, 2017, p. 185).

Neuwirth menurut Sirry menggunakan metode yang sama dengan Noldeke dalam melihat kronologi Makki-Madani dalam al-Qur'an. Hasil penelitian yang dilakukan Neuwirth menunjukkan bahwa al-Qur'an sebelum menjadi korpus tertutup, merupak teks yang responsif dan interaktif dalam iklim kemunculan Islam. Bahkan, setelah kanonisai terjadi, teks al-Qur'an masih mengalami pergeseran dari *scriptio defectiva* menuju *scriptio plena*, yang memperlihatkan al-Qur'an sebagai *textus receptus* terjadi secara bertahap (Sirry, 2017, p. 185). Penjelasan sejarah kemunculan awal Islam dengan menggunakan alternatif lain diluar literatur sejarah masih tetap membuktikan bahwa kemunculan Islam selalu bersifat historis. Sifatnya yang selalu berdialektika dengan konteks historisnya, menyediakan banyak bukti yang dapat dijadikan dalil yang sah dalam perkembangan penelitian sejarah. Banyak bukti yang dapat dijadikan dalil pendukung dalam dinamika kemunculan Islam, sehingga pembuktian atas keraguan dalam narasi historisnya dapat dijawab secara jelas.

## KESIMPULAN

Literatur sejarah yang menjelaskan sejarah kemunculan Islam dibuat setelah masa kenabian, yakni pada akhir abad pertama dan awal abad kedua. Karena rentang waktu yang begitu panjang dengan masa terjadinya peristiwa, maka banyak sarjana Barat meragukan otentisitas kisah yang ada dalam literatur tersebut. Oleh sebab itu, untuk menghindari perdebatan panjang, alternatif lain dalam membangun sejarah kemunculan Islam dengan menggunakan riwayat-riwayat yang menjelaskan mengenai proses turunnya al-Qur'an perlu dihadirkan. Hal ini disebakan karena al-Qur'an merupakan teks tertulis yang menandakan permulaan kemunculan Islam, sehingga perangkat yang menyertainya memiliki keabsahan


© Buletin Al-Turas, Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
Print ISSN : 0853-1692 E-ISSN : 2579-5848 - website : bit.ly/buletinalturas

yang tinggi. Salah satu perangkat yang dapat menjelaskan mengenai sejarah kemunculan Islam awal yang dekat dengan peristiwa turunya al-Qur'an adalah riwayat *asbab al-nuzul*.

*Asbab al-nuzul* tidak hanya berfungsi sebagai perangkat exegsis yang digunakan untuk memberikan konteks terhadap al-Qur'an, akan tetapi kajian ini pada mulanya berfungsi sebagai ruang historis yang menjelaskan mengenai kronologi kemunculan Islam dan mekanisme dakwah yang dilakukan Nabi Muhammad dari masa ke masa. Ia merupakan bagian dari narasi sejarah yang dikembangkan sebagai perangkat exegesis pada masa selanjutnya. Kebutuhan terhadap pemahaman sebuah ayat terhadap konteksnya, menjadikan *asbab al-nuzul* beralih fungsi. Oleh sebab itu, narasi sejarah dalam riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* dapat menjadi alteratif lain untuk membangun sejarah kemunculan Islam, sehingga menolah anggapan kalangan revisionis mengenai Islam. Keterbatasan riwayat dalam *asbab al-nuzul* menjadi persoalan lain untuk menyusun sejarah awal Islam secara lengkap dan jelas. Akan tetapi, persoalan sejarah tidak hanya persoalan dalam memberikan satu bukti konkrit saja. Sejarah merupakan persoalan yang komplek yang membutuhkan banyak bukti untuk mendukung satu dengan yang lain, sehingga dalil-dalil dalam riwayat *asbab al-nuzul* merupakan salah satu pendukung diantara banyak bukti lain dalam menjelaskan sejarah kemunculan Islam awal.

## REFERENSI


Abd al-'Azim, W. (2018). *Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah: Wujuduh fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Tat}biqan 'ala Ayat al-Sinnin al-Rabbaniyah*. Dar al-Bashar.

Abdurrahman, D. (2007). *Metodologi Penelitian Sejarah*. ar-Ruzz Media.

Ajina, A. (2015). *Bayn Shurut wa Tahammulih*. Manshurat al-Jumal.

Al-Ghayni, M. S. (2019). *al-Mufassirun fi al-Nisf al-Awwal min al-Qarn al-Rabi' al-Hijri*. Dar al-Kutb al-Ilmiyah.

Al-Jibrani, H. I. (2016). *al-Rihalat al-'Ilmiyah bayn Masr wa al-Mashriq al-Islami fi 'As}r al-Mamluk al-Awwal*. Dar al-Ghayda'.

Al-Mufti, M. M. (2012). *Madkhal ila 'Ulum al-Qur'an al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyah*. Amwaj li al-Nashr wa al-Tawzi'.

Al-Siba'i, M. M. (1978). *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tashri' al-Islami*. Maktab al-Islami.

Al-Sudani, S. (2016). *al-Hayah al-Ijtima'iyah fi al-Hijaz Qabl al-Islam*. Markaz al-Kitab al-Akadimi.

al-Wahidi, 'Ali bin Ahmad. (1411). *Asbab Nuzul al-Qur'an*. Dar al-Kutb al-Ilmiyah.

Al-Wahidi, 'Ali bin Ahmad. (1994). *al-Wasit fi Tafsir al-Qur'an al-Majid* (Vol. 4). Dar al-Kutb al-Ilmiyah.

Amamou, H. (2018). The Nature of Early Islamic Sources and the Debate Over their Historical Significance. *AlMuntaqa*, *1*(2), 68. https://doi.org/10.31430/almuntaqa.1.2.0068

Bannister, A. G. (2014). *An Oral-Formulaic Study of The Qur'an*. Lexington Books.

Berg, H. (2013). The Methods and Theories of John Wansbough. In A. W. Hughes (Ed.), *Theory and Method in The Study of Religion: Twenty Five Years On*. Brill.

Brown, D. W. (2010). *A New Introduction to Islam*. John Wiley & Sons, Ltd.

Carimokam, S. (2010). *Muhammad and The People of The Book*. Xlibris Corporation.

Donner, F. (2010). *Muhammad and The Believers: at The Origins of Islam*. Harvard University Press.

Gorke, A. (2011). Prospects and Limits in The Study of The Hostorical Muhammad. In N. B. van der Voort, K. Versteegh, & J. Wagemakers (Eds.), *The Transmission and Dynamics of The Textual Sources of Islam*. Brill.

Hawting, G. R. (1999). *The Idea of Idolatry and The Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge University Press.

Hitti, P. K. (1970). *History of The Arab: From The Earliest Times to The Present*. Macmillan.

Hughes, A. W. (2013). *Muslim Identities: An Introduction to Islam*. Columbia University Press.

Idri. (2013). *Studi Hadis*. Kencana.

Khadr, A. A. (2019). *Madkhal ila 'Ulum al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir*. Dar al-Kutb al-Ilmiyah.

Lynch, R. J. (2020). *Arab Conquests and Early Islamic Historigraphy*. I.B. Tauris.

Mattson, I. (2013). *The Story of The Qur'an: Its Hostory and Place in Muslim Life*. Wiley-Blackwell.

Minhaji, A. (2010). *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Sunan Kalijaga Press.

Muzayyin, M. (2015). "Kesarjanaan Revisionis" dalam Studi Al-Qur'an (Upaya Merekonstruksi Sumber Awal Kemunculan Teks al-Qur'an). *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, *16*(2), 207. https://doi.org/10.14421/esensia.v16i2.998

Orlin, E., Fried, L. S., Knust, J. W., Satlow, M. L., & Pregill, M. E. (2016). *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*. Routledge.

Rahman, Y. (2015). Pendekatan Tradisionalis dan Revisionis dalam Kajian Sejarah Pembentukan Al-Qur'an dan Tafsir pada Masa Islam Awal. *Journal of Qur'an And Hadith Studies*, *4*(1), 129–145. https://doi.org/10.1548/quhas.v4i1.2286

Rubin, U. (2010). Muhammad's Massage in Mecca. In *The Cambridge Companion to Muhammad*. Cambridge University Press.

Sami'i, I. (2016). *Ilm al-Tarikh: Dirasah fi al-Manahij wa al-Masadir*. Markaz al-Kitab al-Akadimi.

Schoeler, G. (2003). Foundations for A New Biography of Muhammad: The Production and Evaluation of The Corpus of Traditions from 'Urwah B. al-Zubayr. In H. Berg (Ed.), *Method & Theory in The Study of Religion*. Brill.

Sharon, M. (2018). The Birth of Islam in the Holy Land. In *The Expansion of the Early Islamic State* (pp. 229–239). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315239767-15

Sheibani, M., Toft, A., & el Shamsy, A. (2018). The Classical Period: Scripture, Origins, and Early Development. In A. M. Emon & R. Ahmed (Eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*. Oxford University Press.

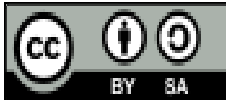
Sirry, M. (2017). *Kemunculan Islam dalam Kesarjanaan Revisionis*. Suka-Press.

Stroumsa, G. G. (2015). Jewish Christianity and Islamic Origins. In B. Sadeghi, A. Q. Ahmed, A. Silverstein, & R. Hoyland (Eds.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*. Brill.

Tha>bit, A. al-N. (2019). *Fiqh al-Tabi'in*. Markaz Nama'.

Tottoli, R. (2016). Asbab al-Nuzul as a Technical Term: Its Emergence and Application in The Islamic Sources. In M. Daneshgar & W. A. Saleh (Eds.), *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin*. Brill.

Wijaya, A. (2016). *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Izzat Darwazah*. Mizan.

Zayd, N. H. A. (2013). *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (K. Nahdliyyin (trans.)). LKiS.

Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir
Volume 5 No. 2, Desember 2020 (h.240-258)
P ISSN 2442-594X | E ISSN 2579-5708
http://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/tibyan

# A SUFISM PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF ISMĀ'ÎL'S INTRAPERSONAL COMMUNICATION IN SURAH AL-ṢĀFFĀT [37]: 102

**Mahbub Ghozali**
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
*mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id*

| DOI 10.32505/jurnal at-tibyan.v5i2.1471 | | |
|---|---|---|
| Submitted: 08-03-2020 | Revised: 09-09-2020 | Accepted: 26-10-2020 |

## Abstract

Dialogue between Ismā'îl and Ibrāhîm in Q.S. al-Ṣaffāt [37]: 102, is not only focused on the polemic of the determination about child referred in the verse. Likewise, the discussion about this verse is not only abaout ideal model of education for children. Another discussion no less interesting is regarding the response of the Ismā'îl when listening to the slaughtering order from Ibrāhīm. Although there is no indication in the verse that reffer to communicative process in Ismā'îl to response that command. But in the context of communication, the reception of the message conveyed, allows him to respond the message. To provide a response, symbol processing is needed. So that it can provide an appropriate response. Therefore, to find this process, this study uses a text analysis method with a Sufi Psychological approach. By using these methods and approaches, this study concludes that intrapersonal communication in Ismā'îl involves self-entities consisting of *al-rûḥ, al-'aql,* and *al-qalb*. These three entities have their respective concepts of knowledge which clarify one another. In Ismā'îl, the concept of reason knowledge gained from his experiences gives confidence to the truth of the command. Likewise, the maturity of the soul makes it easy for the heart to gain intuitive knowledge that is affirmed by reason, giving rise to an acceptance response to the order.

Keywords: *al-Ṣāffāt [37]: 102, Sufism Psychology, Ismā'îl, Intrapersonal Communication.*

## Abstrak

Dialog antara Ismā'īl dengan Ibrāhīm dalam Q.S. al-Ṣaffāt [37]: 102, tidak hanya terfokus pembahasannya dalam polemik penentuan anak yang dimaksud dalam ayat tersebut. Begitu juga, pembahasan dalam ayat tersebut tidak hanya terbatas pada model pendidikan ideal terhadap anak. Pembahasan yang juga tidak kalah menarik adalah berkenaan dengan respon Ismā'īl ketika mendengarkan perintah penyembelihan dari Ibrāhīm. Meskipun tidak ada indikasi dalam ayat tersebut bahwa adanya proses komunikatif dalam diri Ismā'īl dalam merespon perintah tesebut. Akan tetapi dalam konteks komunikasi, penerimaan pesan yang tersampaikan, memungkinkan dirinya untuk merespon pesan tersebut. Untuk memberikan tanggapan atas respon tersebut, dibutuhkan proses pengolahan simbol, sehingga dapat memberikan tanggapan yang sesuai. Oleh sebab itu, untuk menemukan proses tersebut, penelitian ini menggunakan metode analisis teks dengan pendekatan psikologi sufistik. Dengan menggunakan metode dan pendekatan tersebut, penelitian ini menyimpulkan bahwa komunikasi intrapersonal dalam diri Ismā'īl melibatkan entitas-entitas diri yang terdiri dari *al-rūḥ, al-'aql*, dan *al-qalb*. Ketiga entitas ini memiliki konsep pengetahuan masing-masing yang saling mengklarifikasi satu dengan yang lain. Dalam diri Ismā'īl, konsep pengetahuan akal yang diperoleh dari pengalaman-pengalamannya memberikan keyakinan terhadap kebenaran perintah. Begitu juga, kematangan jiwa memberikan kemudahan bagi hati dalam memperoleh pengetahuan intuitif yang diafirmasi oleh akal, sehingga memunculkan respon penerimaan atas perintah tersebut.

Kata Kunci: *al-Ṣāffāt [37]: 102, psikologi sufistik, Ismā'īl, Komunikasi Intrapersonal.*

## Pendahuluan

Surat al-Ṣāffāt ayat 102 menceritakan tentang dialog antara seorang bapak dan anak dalam kontek perintah untuk penyembelihan. Kisah dalam potongan ayat ini merupakan satu jalinan kisah dengan ayat sebelumnya. Ulama' tafsir tidak berselisih paham mengenai identifikasi bapak yang dimaksud dalam ayat ini. Secara mayoritas, Ulama' tafsir mengidentifikasi bapak yang dimaksud adalah Ibrahim.[1] Sedangkan perbedaan mulai nampak ketika berkaitan dengan identifikasi anak yang dimaksud dalam ayat ini. Beberapa kalangan menyebutkan bahwa anak yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah Ishāq, sedangkan sebagian yang lain menyebutnya Ismā'īl, seperti yang dilakukan oleh Ibn Kathīr.[2] Agar tidak terjerumus dalam perdebatan tersebut, maka penelitian ini mengambil pendapat berdasarkan mayoritas Ulama' tafsir yang

[1] Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'an*, vol. 4 (Bairut: Muassasah al-Risālah, 2000), 314.

[2] Ismāil bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 27.

menyebutkan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan komunikasi yang dilakukan Ibrāhīm dan Ismāil.

Beberapa pengkaji tentang tafsir ayat ini dapat di tipologikan menjadi tiga kecenderungan, yakni model pendidikan anak, penanaman karakter, dan metode komunikasi dalam wilayah pendidikan. Tipe penelitian pertama dilakukan oleh Zaimuddin[3], Rahmadianti Aulia[4], dan Zainol Hasan[5]. Tipe kedua dilakukan oleh Miftahur Rahmah[6], Alimul Muniro[7], Budihardjo[8], dan Saiful Falah[9]. Sedangkan tipe ketiga dilakukan oleh Zeni Murtafiani Mizani[10], dan Siti Mahmudah[11].

Akan tetapi hal yang paling urgent dalam penyebutan kisah ini pada dasarnya terletak pada penggambaran seorang hamba yang taat, yang mengikuti perintah yang diberikan Tuhan meskipun perintah tersebut secara manusiawi berat untuk dilakukan. Karena pada hakekatnya kisah dalam al-Qur'an salah satunya difungsikan untuk menjelaskan pondasi dakwah para Nabi tentang keta'atan kepada Allah.[12] Perintah yang dalam kategori manusia biasa tergolong pada perintah yang sulit untuk dilakukan, namun dalam kisah tersebut, keduanya menjalankan perintah sesuai dengan kehendak yang diinginkan oleh Allah.

Komunikasi yang terdapat dalam ayat ini adalah pola komunikasi singkat. Ketika Ibrāhīm mengutarakan niatnya untuk menyembelih Ismāil yang didasarkan pada mimpi, Ismāil langsung menyetujui dan mempersilahkan Ibrāhīm untuk melaksanakan perintah tersebut. Menurut Carl I. Hovland yang dikutip Widjaya, komunikasi adalah suatu pesan yang dipindahkan sebagai rangsangan bagi orang lain yang dituju dalam

---

[3] Zaimudin Zaimudin, "Karakter Nabi Ibrahim AS Dalam Al-Qur'an," *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (August 30, 2018): 35–74, https://doi.org/10.33511/ALFANAR.V1N1.35-74.

[4] Rahmadianti Aulia, "Peran Ayah Dalam Pengasuhan: Tinjauan Kisah Nabi Ibrahim Dan Nabi Ismail Dalam Al-Qur'an," *Al-Qalb : Jurnal Psikologi Islam*, vol. 8, 2017, https://doi.org/10.15548/ALQALB.V8I2.875.

[5] Zainol Hasan, "Nilai-Nilai Pendidikan Islam Pada Kisah Nabi Ibrahim," *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keagamaan Islam* 14, no. 2 (March 1, 2018): 423, https://doi.org/10.19105/nuansa.v14i2.1642.

[6] Miftahur Rahmah, "Mendidik Anak Shaleh: Telaah Kisah Nabi Ibrahim A.S. Dan Ismail A.S.," *Turast : Jurnal Penelitian Dan Pengabdian* 7, no. 1 (July 30, 2019): 45–64, https://doi.org/10.15548/turast.v7i1.763.

[7] Alimul Muniroh, "Implementasi Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Surah As-Saffat Ayat 102," *Darajat: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 1 (March 3, 2018): 1–15.

[8] Budihardjo Budihardjo, "Pendidikan Nabi Ibrahim Dan Anaknya Dalam Perspektif Al-Qur'an (Q.S. Al-Shafat [37]: 102 - 107)," *Millah* 9, no. 2 (February 15, 2010): 191–206, https://doi.org/10.20885/millah.vol9.iss2.art2.

[9] Saiful Falah, "Pendidikan Karakter Berbasis Keluarga Pada Kisah Nabi Ibrahim Dan Ismail," *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam* 9, no. 1 (April 30, 2020): 133, https://doi.org/10.32832/tadibuna.v9i1.2976.

[10] Zeni Murtafiati Mizani, "Komunikasi Orang Tua Dan Anak Dalam Islam (Tinjauan Pedagogis Komunikasi Nabi Ibrahim Dengan Nabi Isma'il Dalam Al-Qur'an)," *Ibriez : Jurnal Kependidikan Dasar Islam Berbasis Sains* 2, no. 1 (June 20, 2017): 95–106, https://doi.org/10.21154/ibriez.v2i1.28.

[11] Siti Mahmudah, "Interaksi Pendidikan Islam Dalam Al Qur'an (Kisah Nabi Ibrahim Dan Nabi Ismail)" (Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2010).

[12] Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāhith Fī Ulūm Al-Qur'an* (Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973), 307.

bentuk lambang-lambang, kata-kata untuk mengubah tingkah-laku orang lain.[13] Rangsangan ini yang kemudian dipindahkan oleh Ibrāhīm, sehingga Ismāil memberikan respon. Respon yang diberikan Ismāil tidak terjadi secara spontan, akan tetapi respon tersebut dipengaruhi oleh pemahamannya tentang simbol-simbol yang ada dalam komunikasi Ibrāhīm yang disamapaikan, sehingga pemahaman atas simbol-simbol tersebut terlaksana sebagai bagian dari ketaatan beragama. Proses pemahaman dalam diri Ismāil terhadap simbol-simbol komunikasi tersebut terjadi secara personal, sehingga model semacam ini disebut dengan komunikasi intrapersonal.

Dalam kajian dan penelitian yang dilakukan sebelumnya, proses komunikasi dalam diri Ismāil (intrapersonal) tidak pernah disinggung sebelumnya. Proses ini justru menentukan pilihan Ismā'il atas perintah tersebut, sehingga ia dapat menerima perintah untuk penyembelihan. Bahkan, aspek komunikasi intrapersonal dapat menjelaskan dan membangun makna baru dalam penjelasan ayat tersebut. Pemaknaan *al-sa'y* (sanggup) yang diidentikkan dengan usia, justru dapat dikembangkan dengan pemaknaan lain yang lebih relevan. Atas dasar tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menemukan relasi baru dalam dialog antara Ismā'īl dan Ibrāhīm dalam aspek pembangunan aspek ketaatan dalam diri Ismā'īl. Proses ini juga akan memberikan pemaknaan baru atas term-term tertentu dalam ayat tersebut.

Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini berangkat dari asumsi bahwa ketaatan yang ditunjukkan oleh Ismā'īl bukan bagian dari anugerah yang diberikan oleh Allah kepada manusia pilihannya. Akan tetapi merupakan sebuah sikap yang dibangun dalam proses yang panjang, sehingga ketika proses tersebut dianggap selesai, maka perintah untuk menguji ketakwaannya diturunkan. Argumentasi ini berangkat dari penggunaan kata *al-sa'y* (kesiapan) yang digunakan untuk membuka proses dialog tersebut. Dalam kajian psikologis, dorongan-dorongan dari dalam diri seseorang dilandasi oleh keinginan untuk memenuhi kebutuhan mendasarnya.[14] Dalam konteks kisah ini, kebutuhan yang dimaksud adalah kebutuhan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan yang merupakan pemenuhan atas potensi luhur yang dimiliki oleh Ismā'il. Kebutuhan dalam model ini disebut oleh Abraham Moslow sebagai kebutuhan meta-motivasi.[15]

Oleh sebab itu, untuk menemukan proses tindakan yang dilakukan Ismā'il dalam ayat tersebut penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka. Sebagai perangkat analisa data, penelitian ini juga menggunakan metode analisis teks dengan pendekatan psikologis sufistik. Metode ini dapat menganalisa motif dan dorongan dalam diri seseorang untuk melakukan suatu tindakan dengan dasar klasifikasi sufistik. Dalam penerapannya, analisa diakronik digunakan untuk mempertemukan analisa atas teks dengan unsur-unsur psikologi sufistik agar dapat

[13] H.A.W. Widjaya, *Komunikasi Dan Hubungan Masyarakat* (Jakarta: Bina Aksara, 1986), 26.

[14] Muzafer Sherif and Carolyn W. Sherif, *An Outline of Social Psychology* (New York: Harper & Row, 1956), 181.

[15] Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954), 149.

menghasilkan kesimpulan yang simbang tanpa menghilangkan nuansa tafsir dalam penelitian ini.

### Komunikasi Ibrāhīm dan Ismāil dalam Kajian Tafsir

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعۡيَ قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٠٢

Terjemah: Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: "Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!" ia menjawab: "Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu, insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar".[16]

Menurut al-Bayḍawī, potret kisah ini terjadi ketika usia Ismāil sampai pada usia ia layak untuk bekerja, yakni dikisaran usia 13 Tahun.[17] Usia ini, menurut Granville Stanley, seorang pakar psikologis merupakan fase *strom and stress*. Fase ini terjadi karena seseorang dapat mengambil keputasannya sendiri,[18] sehingga dalam masa ini Ismāil sampai pada masa ia dapat mengambil keputasan sendiri. Meskipun dalam beberapa kajian, masa ini merupakan masa ketidakstabilan yang menimpa remaja karena proses pencarian jari dirinya.[19] Akan tetapi dalam konteks ayat tersebut, keyakinan yang ditampakkan oleh Ismā'īl justru menunjukkan kematangan diri dan jiwanya mengenai ketauhidan.

Ketika Ibrāhim menerima perintah dari Allah dalam bentuk mimpi, ia kemudian mengutarakan perintah tersebut kepada Ismāil. Menurut Ibn Kathīr, mimpi yang hadir kepada para Nabi masuk dalam kategori wahyu yang memiliki nilai kebenaran mutlak. Mimpi tersebut sama kualitasnya dengan wahyu yang disampaikan ketika terjaga.[20] Ketika Nabi Ibrāhīm memperoleh perintah dari Allah untuk menyembelih Nabi Ismā'īl, perintah tersebut tidak langsung dilakukan. Nabi Ibrāhīm masih menunggu persetujuan dari anaknya. Oleh sebab itu, untuk mendapatkan persetujuan dari Ismā'īl, Ibrāhīm mengutarakan perihal mimpinya dengan tujuan agar Ismā'īl tidak terkejut dalam pelaksaan perintah tersebut. begitu juga, penyampaian Ibrāhīm mengenai mimpinya kepada Ismā'īl juga dalam rangka menguji kesabaran, keteguhan dan keyakinan Ismā'īl kepada Allah dan ketaatannya kepada orang tua.[21] Berbeda dengan Ibnu Kathīr, Jalāl

---

[16] Q.S. Al-Ṣāffāt [37]: 102.

[17] Abd Allah bin Umar Al-Bayḍawī, *Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār Al-Ta'wīl*, vol. 5 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, 1418), 15.

[18] G. Stanley Hall, *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Phychology, Antrhropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education* (New York: D. Appleton and Company, n.d.), xiii.

[19] Robert E. Slavin, *Educational Psycology: Theory and Practice* (New Jersey: Pearson Education, 2000), 11.

[20] Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*, 7:28.

[21] Kathīr, 7:28.

al-Dīn al-Maḥallī menyebutkan bahwa tujuan dari nabi Ibrāhim bermusyawarah dengan anaknya disebabkan agar ia patuh dan mau disembelih.[22]

Sedangkan M. Quraish Shihab menyatakan bahwa Nabi Ibrāhim menyampaikan perihal mimpinya kepada anaknya, disebabkan karena ia memahami bahwa perintah tersebut tidak secara nyata dipaksakan kepada anaknya. Dalam pemahaman Ibrāhīm, perintah dalam mimpi tersebut merupakan perintah terhadap dirinya yang harus berkehendak untuk melakukan perintah tersebut. Sedagkan bagi Ismā'īl perintah tersebut adalah ujian bagi dirinya untuk tetap taat mengikuti perintah tersebut atau sebaliknya. Pilihan yang dilakukan Ismā'īl menurut Shihab, bukan merupakan tanggung jawab Ibrāhīm, karena hal tersebut merupakan urusan anaknya dengan Allah. Jika Ismā'īl tidak menyetujui atas perintah tersebut, maka ia akan dianggap durhaka kepada Allah dan Ibrāhīm sebagaimana yang menimpa anaknya Nūḥ.[23] Penggunaan kata *tarā* dan *tu'mar* dengan *sighat muḍāri'* mengisyaratkan apa yang dilihat seolah-olah masih berlanjut sampai Ibrāhīm menyampaikan mimpi tersebut kepada Ismā'īl.[24] Sedangkan penggunaan kata *adhbahuka* mengisyaratkan bahwa mimpi tersebut belum terlaksana dan kewajiban untuk melaksanakannya harus dilakukan segera.[25]

Mendengar perkataan ayahnya, Ismāil langsung menyetujui perintah yang diberikan kepada ayahnya. Jawaban Ismāil dengan menyebutkan *mā tu'mar* dalam *ṣighat muḍāri'* memberikan pemaknaan bahwa Ismā'īl telah siap menerima perintah tersebut. Redaksi ini juga mengisyaratkan bahwa Ismā'īl berkeinginan agar ayahnya segera untuk melaksanakan perintah yang berlangsung ataupun perintah yang akan berlangsung. Penggunaan redaksi *if'al mā tu'maru* (laksanakanlah apa yang diperintahkan kepadamu) bukan *adhbihni* (sembelihlah aku), dalam pandangan Shihab memberikan pemahaman bahwa penerimaan Ismā'īl terhadap perintah tersebut disebabkan karena kepatuhannya kepada Allah, sehingga perintah apapun yang berasal dari Allah akan diterimanya dengan penuh ketaatan dan ketundukan. Penggunaan redaksi ini juga secara bahasa lebih dapat meringankan beban keduanya dalam menghadapi ujian yang diberikan oleh Allah.[26]

Kesabaran Ismāil dalam gambaran ayat tersebut didahului dengan penyebutan kehendak Allah (*satajuduni in shā' Allah min al-Ṣābirin*) menandakan bahwa tidak ada keta'atan kecuali atas petunjuk dari Allah dan tidak ada daya untuk melakukan kemaksiatan kecuali karena ada penjagaan dari Allah.[27] Menurut Shihab, penyebutan kehendak Allah terlebih dahulu menunjukkan integritas dan kemulyaan etika dan moral yang dimiliki Ismā'īl kepada Allah. Intgeritas dan kemulyaan moral yang dimiliki Ismā'īl merupakan wujud dari pendidikan moral yang diberikan oleh Ibrāhīm menganai

---

[22] Jalāl al-Dīn Al-Shuyūṭī and Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī, *Tafsīr Al-Jalālayn* (Surabaya: al-Hidayah, n.d.), 272.

[23] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 280.

[24] Wahbah Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, vol. 13 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1418), 131.

[25] Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, 6:281.

[26] Shihab, 6:281.

[27] Fakr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Ghayb*, vol. 26 (Bairut: Dār al-Fikr, 1981), 157.

keyakinan dalam hati Ismā'īl tentang ke-Esaan Allah dan sikap yang pantas diberikan kepada Allah.[28]

## Aspek Psikologi Sufistik dalam Komunikasi Intrapersonal Ismāil

Model teori ini tidak banyak dikenal dan dibahas pada era sebelum abad ke-XX. Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan model teori ini tidak banyak diminati, salah satunya adalah ketertarikan para ahli komunikasi terhadap model komunikasi massa. Selain itu, para ahli komunikasi pada era tersebut tidak menganggap komunikasi intrapersonal sebagai bagian dari model komunikasi yang sah, yang memandang bahwa komunikasi harus berjalan melalui emitor dan penerima pesan, sedangkan komunikasi intrapersonal hanyalah bagian dari neologisme. Pada perkembangan selanjutnya, yakni pada pertengahan abad ke-XX, banyak ahli komunikasi mulai memfokuskan kajiannya untuk memberikan konsepsi jelas mengenai komunikasi intrapersonal, misalnya Vocate (1994), Cunningham (1995) and Goss (1996).[29]

Komunikasi intrapersonal dapat diartikan sebagai bentuk komunikasi yang terjadi dalam diri seseorang atau antara seseorang dengan dirinya sendiri, sehingga komunikasi intrapersonal dapat dimasukkan dalam model berpikir. Meskipun demikian, komunikasi intrapersonal tidak dapat diidentikkan dengan berpikir dalam pengertian ilmiah. Karena jenis berpikir dalam komunikasi intrapesonal tidak memiliki landasan untuk melahirkan sebuah konsep. Berbeda dengan model berfikir ilmiah yang lebih menekankan pada proses penciptaan pesan dan makna, meskipun dialog yang terjadi juga ada dalam diri seseorang. Komunikasi intrapersonal mengandung percakapan yang melibatkan saling bertukar makna antara dua posisi atau mode berpikir di dalam diri seseorang. Didalamnya terkandung pertukaran makna antara entitas dialogis. Hal ini yang membedakan komunikasi intrapersonal dengan perilaku non-verbal, karena didalamnya melibatkan pengunaan bentuk simbolik yang saling dipertukarkan dalam diri seseorang.[30]

Dengan adanya pertukaran makna dan bentuk simbolik dalam komunikasi intrapersonal, proses komunikasi di luar diri seseorang menjadi penting untuk mengetahui seberapa besar rangsangan luar yang diberikan. Larry L. Barker dan Gordon Wiseman berpendapat bahwa sebelum adanya proses pertukaran dalam diri seseorang, terdapat faktor lain yang berpengaruh dalam proses pertukaran tersebut. Mereka kemudian menyimpulkan bahwa dalam komunikasi intrapersonal terdapat dua faktor yang mempengaruhi, faktor eksternal dan faktor internal. Faktor eksternal berhubungan dengan lingkungan komunikator baik hal itu disengaja ataupun tidak

---

[28] Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 281.

[29] Jordi de San Eugenio-Vela, "Approaches to The Study of Individual-Landscape Interaction as an Evocation of Interpersonal Communication," *Convergencia* 21, no. 64 (2014): 16.

[30] Stephen W. Littlejohn and Karen A. Foss, *Encyclopedia of Communication Theory*, vol. 1 (London: SAGE Publications, 2009), 298.

disengaja. Sedangkan faktor internal berhubungan dengan situasi fisiologis dan psikologis komunikator.[31]

Kesiapan Ismāil dalam menerima perintah penyembelihan juga didorong oleh dua faktor ini. Ismāil yang menerima perintah dari Tuhannya melalui Ibrāhim memberikan respon melalui proses komunikatif dalam dirinya, sehingga akibat proses dialog tersebut, ia kemudian memutuskan untuk menerima perintah baik perintah tersebut langsung dilakukan pada moment tersebut maupun perintah tersebut dilakukan di momen selanjutnya. Keputusan untuk melaksanakan perintah tersebut, tidak terjadi secara "ajaib", karena kesiapan untuk menjalankan perintah bukanlah bagian dari mukjizat yang diberikan Allah kepada Ismā'il. Akan tetapi, kesiapan tersebut didorong oleh ketaatan yang dimiliki, yang dihasilkan dari proses komunikasi dalam diri Ismā'il dengan faktor-faktor pembentuknya. Meskipun, ayat tersebut secara jelas tidak menyiratkan hal demikian, akan tetapi penggunaan redaksi yang digunakan dalam al-Qur'an yang samar merupakan bagian dari *i'jāz* al-Qur'an yang harus dicari penjelasnnya.[32]

Proses yang terjadi dalam diri Ismāil melibatkan proses kognitif yang muncul dari responnya dalam menerima kabar dari Ibrāhīm, kemudian mempengaruhi sikap terhadap perintah tersebut (afeksi), hingga akhirnya memunculkan keputusan untuk melaksanakan perintah (konasi). Stratifikasi respon yang dialami dalam diri Ismāil dalam pandangan teori psikologi disebut dengan *cognitive respon model* (model respon kognitif).[33] Hal ini dapat diartikan bahwa proses kognitif yang terjadi dalam diri Ismāil merupakan pemaknaan yang muncul diakibatkan adanya respon dari informasi yang diterima dari luar dirinya.[34] Pemahaman yang dihasilkan oleh Ismāil merupakan bagian dari aspek kognitif yang dapat dipengaruhi oleh pengetahuan maupun pegalaman seseorang di masa lalu.[35]

Pembentukan aspek kognitif dalam diri Ismā'il berlangsung sejak dini, yakni ketika ia masih bayi. Dalam konteks ini, perkembangan respon kognitif yang dimiliki hanya berkaitan dengan sensor motorik yang tumbuh dalam dirinya sebagai respon dari kondisi luar yang dihadapi.[36] Ismā'il mengalami peristiwa yang diluar kebiasaan ketika ditinggalkan oleh Ibrāhīm di sebuah lembah yang tandus bersama ibunya yang

---

[31] Larry L. Barker and Gordon Wiseman, "A Model of Intrapersonal Communication," *Jounal of Communication* 16, no. 3 (1966): 174.

[32] Armainingsih Armainingsih, "Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawahir Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Karya Syeikh Tantawi Jauhari," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* , vol. 1, 2016, 97–98, https://www.journal.iainlangsa.ac.id/index.php/tibyan/article/view/34.

[33] Belch.George E. and Michael A. Belch, *Advertasing and Promotion: An Intergrated Marketing Communication Perspective* (Boston: McGraw-Hill Higher Education, 2001), 160.

[34] Muhammad Faiz Rofdli and Suyadi Suyadi, "TAFSIR AYAT-AYAT NEUROSAINS ('Aql Dalam Al-Qur'an Dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Berpikir Kritis Dalam Pendidikan Islam)," *JURNAL At-Tibyan Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 5, no. 1 (June 30, 2020): 140, https://doi.org/10.32505/tibyan.v5i1.1399.

[35] Susan Nolen-Hoeksema et al., *Atkinson & Hilgard's Introduction to Psychology* (Kanada: Nelson Educations Ltd., 2009), 650.

[36] Diane E. Papalia, Sally Wendkos Olds, and Ruth Duskin Feldman, *Psikologi Perkembangan*, trans. A.K. Anwar (Jakarta: Kencana, 2008), 212.

mengakibatkannya mengalami kehauasan. Dalam kondisi demikian, Ismā'il memberikan respon atas keadaan tersebut dengan menghentakkan kakinya ke tanah. Akibat dari respon tersebut, kebutuhan Ismā'il terhadap air dapat terpenuhi dengan munculnya sumber mata air.[37] Dalam proses selajutnya, pembentukan aspek kognitif Ismā'il berlangsung semakin komplek dengan melibatkan satu komunitas masyarakat utuh, yakni Jurhum.[38]

Proses perkembangan yang dialami oleh Ismā'il pada dasarnya melibatkan perkembangan kemampuan intelektual. Dalam kajian psikologi, proses ini disebut sebagai *genetic epistimology*.[39] Akan tetapi, perkembangan yang dialami oleh Ismā'il dalam proses pertumbuhanya tidak hanya berkaitan pada aspek perkembangan intelektual, akan tetapi juga pada proses perkembangan spiritual. Kisah mengenai kedatangan Ibrāhīm yang bertemu dengan istrinya, dan menyampaikan pesan tersirat yang mengakibatkan istrinya diceraikan,[40] merupakan argumentasi yang kuat untuk membuktikan bahwa kematangan diri dan daya tangkap Ismā'il juga berkembang.

## Dimensi Sufistik dalam Psikologis Ismā'īl: Proses Ketaatan dalam Diri

Dalam konsep tasawuf, perkembangan dalam diri seseorang tidak hanya dipengaruhi oleh pengalaman dan pengetahuan sebelumnya (*pre-judices*),[41] akan tetapi terkait erat dengan aspek-aspek lain dalam diri manusia. Perkembangan yang dialami Ismā'il pada dasarnya merupakan perkembangan jiwa dengan memaksimalkan potensi *al-rūh* (ruh), *al-qalb* (hati), dan *al-'aql* (akal). *Ruh* merupakan entitas yang bersifat potensial yang menentukan eksistensi manusia.[42] Kesadaran Ismā'il atas posisinya dalam komunitas masyarakat yang terbentuk dengan kehadiran suku Jurhum disekitarnya merupakan kesadaran atas eksistensi dirinya sebagai manusia. Sedangkan *qalb* adalah elemen dasar setiap manusia yang mampu merasakan, memahami dan mengetahui (*ḥaqiqāt al-insān al-mudrik al-ilm*).[43] Begitu juga dengan *aql* memiliki beberapa pengertian, diantaranya sebagai entitas yang membedakan manusia dengan hewan, kemampuan yang diperoleh melalui pengalaman, dan insting (*al-gharīzah*).[44] Keduanya merupakan dua hal yang tidak dapat terpisahkan untuk menunjukkan kecerdasan emosional dan kecerdasan intelktual.

Gabungan penggunaan entitas-entitas tersebut akan menghasilkan potensi psikis yang mempengaruhi kecerdasan, kesadaran dan motif seseorang dalam merespon rangsangan dari luar. Gabungan penggunaan *aql* dengan *ruh* akan menghasilkan

---

[37] Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārikh Al-Ṭabarī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Turāth, 1387), 247.
[38] Muḥammad bin Muḥammad Ibn Athīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tārikh*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), 80.
[39] Howard S. Friedman and Miriam W. Schustack, *Kepribadian: Teori Klasik Dan Riset Modern*, trans. Fransiska Dian Ikarini, Maria Hany, and Andreas Provita Prima (Jakarta: Erlangga, 2006), 59.
[40] Ibn Athīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tārikh*, 1:80.
[41] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2006), 390.
[42] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm Al-Dīn*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 4–5.
[43] Al-Ghazālī, 3:4–5.
[44] Al-Ghazālī, 1:101–2.

kemampuan psikis yang rasional-emosional. Sedangkan hati merupakan pengontrol untuk menstabilkan dimensi *ruhaniyah* (emosional) dengan dimensi *aqliyah* (rasionalitas). Hati sebagai temapat muara pengetahuan yang bersumber dari Tuhan, memungkinkannya untuk mendapatkan pengetahuan murni yang diperoleh melalui *ilhām* dan *mukasyafah*.[45] Untuk memberikan kestabilan pada *ruh* dan *aql*, hati dilengkapi dengan entitas yang disebut dengan *junūd al-qalb* (tentara hati).[46]

Respon Ismāil terhadap perintah Allah melalui Ibrāhīm untuk disembelih diterima dengan sikap kepasrahan atas perintah tersebut. Sikap ini pada dasarnya banyak dipengaruhi oleh pendidikan yang diberikan kepada Ismā'il mengenai ke-Tuhanan dan keyakinannya kepada Tuhan. Keyakinan tersebut diperoleh Ismā'īl dari pendidikan yang diberikan oleh Ibrāhīm. Dalam beberapa literatur sejarah, sebelum terjadinya perintah penyembelihan, Ismā'īl terlibat langsung dalam proses pembangunan kembali Ka'bah yang dilakukan oleh Ibrāhīm. Hal ini dapat dijadikan indikasi bahwa Ismā'īl, sejak awal dikenalkan oleh Ibrāhīm mengenai keyakinan-keyakinan spiritual yang dianutnya.[47]

Akumulasi kematangan jiwa Ismā'il yang dihasilkan dari kematangan perkembangan *rūh*, *al-qalb*, dan *al-aql* secara bersamaan, menumuhkan dimensi *rūḥaniyah* dalam memberikan konsep-konsep keyakinan spiritual dalam dirinya,[48] sehingga meyakini bahwa perintah yang diberikan oleh Ibrāhīm berasal dari Allah. Sedangkan respon yang dilakukan oleh Ismā'īl secara *aqliyah* dipengaruhi oleh konsep-konsep keyakinan yang ditanmakn oleh Ibrāhīm kepada Ismā'īl mengenai keimanan. Respon ini tergambar jelas dengan penggunaan kata *al-sa'y* untuk menunjukkan kesiapan Ismā'īl dalam menjalankan perintah.

Kesiapan (*al-sa'y*) dapat dialihkan pemaknaannya tidak pada hitungan usia, akan tetapi pada proses kesempurnaan pembentukan aspek kognitif dalam diri seseorang yang tercermin dalam entitas-entitas jiwa. Dalam hal ini kecerdasan intelektual (*'aql*) tidak dapat dipisahkan dengan kecerdasan emosional (*al-qalb*) yang bersatu dalam diri seseorang (*al-nafs*). Ismā'īl dinilai siap melaksanakan perintah ketika ia mampu secara emosional dan intelektual untuk mempertimbangkan simbol-simbol yang dihantarkan oleh Ibrāhīm dalam proses komunikasinya.[49] Kesiapan dalam arti yang lebih luas dapat di identifikasi dengan capaian pemahaman yang terbuka yang menjadikan manusia

---

[45] M. Ulil Abshor, "Penafsiran Sufistik KH. Shalih Darat Terhadap Q.S. Al-Baqarah: 183," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 19, no. 2 (October 13, 2019): 203, https://doi.org/10.14421/qh.2018.1902-05.

[46] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Rawḍat Al-Ṭālibīn Wa Umdah Al-Sālikin* (Beirut: Dār al-Nahdah al-Ḥadithah, n.d.), 62; Ahmad Azrin Adnan, "Pandangan Pakar Terhadap Penentu Pemilihan Bank Menurut Muslim Ideal: Perspektif Intrinsik," *International Journal of Islamic Thought* 3, no. 1 (June 1, 2013): 20, https://doi.org/10.24035/ijit.03.2013.002.

[47] Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārikh Al-Ṭabarī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Turāth, 1387), 251.

[48] Salina Nen et al., "Tahap Keyakinan Diri Bekas Penagih Dadah Dalam Pengawasan Di Malaysia: Ke Arah Kepulihan Menyeluruh (Self-Esteem Among Former Drug Addicts Under Observation In Malaysia: Towards A Comprehensive Recovery) ," *Jurnal Psikologi Malaysia* 31, no. 1 (2017), http://spaj.ukm.my/ppppm/jpm/article/view/246.

[49] al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, I/ 101-102.

secara bebas memikirkan segala wujud yang ada diluarnya. Disamping itu, ia mampu mengetahui, mengenal diri sendiri dan mempersepsikan keadaan yang ada dalam realitas, sehingga jiwa dapat memproyeksikan dan mengafirmasi segala yang yang ditangkap oleh panca indera secara alami.[50]

Proses pencapaian terhadap level *al-sa'y* tidak diperoleh secara *taken from granted,* akan tetapi melalui proses panjang yang melibatkan fisik dan psikis Ismā'īl agar dapat menerima perintahnya dengan tanpa memikirkan terlebih dahulu (*if'al mā tu'mar*). Proses pembentukan ini dimulai sejak Ismā'il masih bayi, yang kemudian dilanjutkan dengan peristiwa-peristiwa lain yang membangun aspek kognitifnya. Peristiwa yang dapat menjadi contoh adalah kedatangan Ibrāhīm setelah lama berpisah dengan Ismā'īl. Pada saat kunjungannya ke Makkah, Ibrāhīm mengetahui bahwa Sarah telah meninggal, kemudian ia langsung menuju ke rumah Ismā'īl dan bertemu dengan istrinya. Ia kemudian menitipkan salam kepada isti Ismā'īl untuk disampaikannya. Ibrāhīm memerintahkan kepada istri Ismā'īl untuk mengganti daun pintu rumahnya. Pemberian isyarat semacam ini, sebagai bagian dari simbol yang diberikan kepada Ismā'īl untuk mengganti istrinya.[51] Dengan pemahaman yang cepat atas isyarat tersebut, Ismā'īl memiliki kepatuhan atas perintah-perintah yang diberikan oleh Ibrāhīm, meskipun dalam kadar kemampuan manusia biasa hal tersebut tidak masuk akal.

Peristiwa-peristiwa pendahuluan yang berfungsi untuk membentuk kesiapan Ismā'īl yang ditunjukkan dengan redaksi *al-sa'y* berperan dalam memantapkan dan mematangkan emosi dan kesadaran religius Ismā'il sebelum menerima perintah, sehingga kata *al-sa'y*, lebih tepat digunakan untuk tidak menunjukkan pada usia.[52] Hal demikian dapat dilihat dari penjelasan kejadian penyembelihan dalam berbagai literatur sejarah disebut setelah menyebutkan peristiwa-peristiwa tersebut diatas.[53] Jika perkiraan umur yang disebutkan oleh beberapa mufassir mendekati kebenaran, maka pengalaman pernikahan yang disebutkan dalam beberapa literatur sejarah juga dapat dibenarkan.[54] Hal ini disebabkan karena terdapat banyak perselisihan dalam penentuan umur Ismā'il dalam peristiwa tersebut.

Terlepas dari kepastian usia Ismā'il dalam peristiwa tersebut, perkembangan yang ditunjukkan olehnya, baik secara psikis dan fisiologis, mempengaruhi terhadap kemampuan-kemampuannya dalam memahami secara langsung terhadap hal-hal praksis. Dalam konteks ini, al-Ghazālī membagi proses pemahaman tersebut dalam dua

---

[50] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Mi'yār Al-'Ilmī* (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1961), 287.

[51] Muḥammad bin Muḥammad Ibn Athīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tārikh*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), 80–81.

[52] Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, 23:118.

[53] Lihat Ibn Athīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tārikh*; Al-Ṭabarī, *Tārikh Al-Ṭabarī.*

[54] Wely Dozan, "Analisis Pergeseran Shifting Paradigm Penafsiran: Studi Komparatif Tafsir Era Klasik Dan Kontemporer," *Jurnal At-Tibyan Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 5, no. 1 (June 30, 2020): 45, https://doi.org/10.32505/tibyan.v5i1.1631.

bagian, yakni *al-aql al-amalī* (akal praksis) dan *al-aql al-naḍarī* (akal teoritis).[55] Pengetahuan mengenai ke-Tuhanan diperoleh oleh Ismā'īl secara praksis dengan petunjuk-petunjuk yang diberikan Ibrāhīm kepadanya sebelum terjadinya peristiwa penyembelihan tersebut. Sedangkan pengetahuan teoritis dapat diperoleh melalui *al-aql al-ghārizī* (insting) dan *al-aql al-muktasab* (ilham). Kedua pengetahuan terbentuk secara pribadi dalam diri Ismā'īl. *al-Aql al-ghārizī* merupakan kemampuan rasionalitas dari diri seseorang untuk menerima pengetahuan, sedangan *al-'aql al-muktasab* merupakan pengetahuan yang diperoleh karena faktor ketataatan dan kepatuhan seseorang kepada Tuhan.[56]

Korelasi antara keyakinan *rūḥaniyah* dan rasionalitas pengetahuan yang dimiliki oleh Ismā'īl distabilisasikan dengan kekuatan atau daya yang dimiliki oleh *al-qalb*. Hati merupakan elemen dasar yang mampu memberikan pengetahuan (*ḥaqiqāt al-insān al-mudrik al-ilm*).[57] Karena sifat yang demikian, hari merupakan pusat dari aktivitas manusia baik jasmani maupun ruhani.[58] Dalam proses fungsinya sebagai *stabilizer*, hati dilengkapi oleh jaringan-jaringan yang fungsinya dapat dibagi menjadi tiga. *Pertama* adalah *al-irādah* (kehendak) yang mampu mendorong tindakan yang dapat memberikan manfaat, serta dapat mencegah tindakan yang mendatangkan bahaya. *Kedua*, *al-qudrah* (kemampuan) yang mampu mendorong anggota tubuh untuk merealisasikan kehendak yang dituju oleh *al-irādah*. *Ketiga*, *al-'ilm wa al-idrāk* (pengetahuan dan pemahaman) yang dapat memberikan pengetahuan dan pemahaman terhadap segala sesuatu.[59]

Jaringan-jaringan tersebut diletakkan dalam setiap panca indera sesuai dengan fungsinya masing-masing. Jaringan ini juga diletakkan dalam akal, yang dapat mengontrol potensi-potensi yang ada dalam akal, seperti kekuatan menghafal, imajinasi, dan kekuatan rasional.[60] Kontrol yang diberikan oleh hati terhadap kemampuan akal, mengindikasikan bahwa keduanya memiliki kaitan dan relasi yang sejalan. Hati memberikan tuntunan dan klarifikasi atas potensi-potensi yang dimiliki akal, sehingga dapat berjalan sesuai dengan kehendak dalam hati. Pengetahuan sebagai hasil dari proses kognitif dalam psikologi sufistik memberikan hubungan yang intim antara hari, akal dan jiwa tanpa memberikan perubahan dalam sikap seseorang.[61] Respon atas tindakan yang melibatkan akal dan jiwa, dapat didorong oleh hati. Oleh sebab itu, kecepatan respon yang dihasilkan oleh akal dan jiwa dapat dikontrol melalui hati. Semakin bersih hati seseorang, maka akan semakin cepat dalam memberikan respon atas rangsangan yang diperolehnya dari luar.

---

[55] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Ma'ārij Al-Quds Fī Madārij Ma'rifah Al-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jund, 2968), 67.

[56] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Mizān Al-Amal* (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1964), 337.

[57] Zahra Alafchian and Mohammad Reza Shamshiri, "The Will and Free Will According to Ghazali and Spinoza," *Comparative Theology* 9, no. 19 (May 22, 2018): 1–22, https://doi.org/10.22108/COTH.2018.80269.0.

[58] Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm Al-Dīn*, 3:4.

[59] Al-Ghazālī, *Rawḍat Al-Ṭālibīn Wa Umdah Al-Sālikin*, 62.

[60] Al-Ghazālī, 63.

[61] Ebrahim Moosa, *Ghazali Dan Seni Imajinasi Sufistik*, trans. Abdul Kadir Riyadi and Ahmad Kahfi (Surabaya: IMTIYAZ, n.d.), 279.

Dalam psikologi sufistik, fungsi kognitif seseorang tidak hanya didasarkan pada pemahaman dalam satu aspek pengetahuan. Akan tetapi melibatkan pemahaman dimensi religiutas dengan menyertakan seluruh pengalaman rasional dan emosional terhadap rangsangan yang diterimanya dari luar. Respon ini diolah sedemikian rupa sehingga mempengaruhi terhadap sikap seseorang atas rangsangan tersebut. Pertimbangan yang dihasilkan dalam proses komunikasi dalam diri Ismā'īl menjadikanya menerima permintaan Ibrāhīm untuk melakukan penyembelihan. Sikap afektif Ismā'īl tampak dalam penggunaan redaksi *if'al mā tu'maru* (laksanakanlah apa yang diperintahkan kepadamu). Penggunaan redaksi ini menurut Quraish Shihab mengisyaratkan kepatuhan Ismā'īl atas perintah Allah yang disampaikan pada Ibrāhīm, sehingga perintah dalam bentuk apapun dan sesulit apapun akan dilaksanakan secara patuh dan tunduk. Penggunaan redaksi ini pula mengindikasikan bahwa ujian yang dihadapi Ibrāhīm dan Ismā'īl merupakan ujian yang berat, sehingga pemilihan redaksi yang tepat dapat meringankan keduanya dalam melaksanakan ujian tersebut.[62]

Proses afektif ini menghasilkan tampilan daya-daya psikis dalam bentuk tingkah laku dengan penerimaan atas perintah penyembelihan. Kesabaran Ismāil dalam menerima keputusan tersebut tergambar dalam ayat tersebut dengan didahului penyebutan kehendak Allah (*satajuduni in shā' Allah min al-Ṣābirin*) yang menandakan bahwa tidak ada keta'atan kecuali atas petunjuk dari Allah dan tidak ada daya untuk melakukan kemaksiatan kecuali karena ada penjagaan dari Allah.[63] Menurut Shihab, penyebutan kehendak Allah terlebih dahulu menunjukkan kemulyaan moral yang dimiliki oleh Ismā'īl yang diperolehnya dari Ibrāhīm. Hal ini juga mengindikasikan bahwa pemahaman dan keyakinan Ismā'īl terhadap Allah, telah ditanamkan sejak dini dengan menguatkan aspek-aspek ketauhidan dan moralitas dalam bersikap kepada Allah.[64]

## Konsep Kebenaran Psikologi Sufistik dalam Komunikasi Intrapersonal Ismāil

Tindakan yang dilakukan seseorang dalam konteks sosialnya, pada dasarnya dipengaruhi oleh dorongan-dorongan dari dalam diri yang menjadi sumber tindakan tersebut. Dorongan-dorongan tersebut berlaku secara umum, karena dorongan tersebut bersifat *taken from granted* (anugrah). Bahkan dalam kajian psikologi, dikenal istilah *sociobiologis* yang bertujuan mendeteksi sumber-sumber biologis dalam diri manusia yang menjadi sumber dari tingkah laku manusia.[65] Demikian halnya dalam tasawuf yang menjadi dasar dari psikologi sufistik.

Dalam tasawuf, sumber pengetahuan dapat diperoleh dari pengetahuan intuitif yang bersumber dari *dhauq, ilham* dan intuisi. Pengetahuan intuitif dapat dihasilkan melalui pengamatan langsung dengan penekanan pada hakikat kebenaran objek

[62] Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, 6:281.
[63] Fakr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Ghayb*, vol. 26 (Bairut: Dār al-Fikr, 1981), 157.
[64] Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, 15:281.
[65] Jean Walter MacCluer, "The Sociobiology Debate," *Contemporary Psychology: A Journal of Reviews* 25, no. 5 (1980): 385–86.

pengamatan.[66] Meskipun demikian, pengetahuan ini bersifat terbatas, karena kesimpulan yang dihasilkan tidak ditempuh melalui penyimpulan logis atas susunan premis-premis, akan tetapi melalui pengalaman religius dan menajaman potensi hati. Pendalaman atas sumber pengetahuan intiuitif dihasilkan oleh kemampuan dalam merespon seseuatu secara mendalam yang berkaitan dengan dimensi batin.

Dalam pandangan Ibn 'Arabi, pengetahuan dapat diperoleh dengan menggunakan dua sumber pengetahuan, yakni *al-ma'rifah* dan *al-'ilm*. *Al-Ma'rifah* merupakan pengetahuan yang dihasilkan dengan pengenalan secara langsung yang berkaitan dengan *nafs* (jiwa) dan *qalb* (hati). Sedangkan *al-ilm* adalah pengetahuan yang bersumber dari penalaran logis mengenai sesuatu, sehingga melibatkan *al-aql*.[67] Akal dan intuisi merupakan dua hal yang saling berdealektika. Javad Nurbakh dalam *Sufism and Psicologianalisis* mengaitkan keduanya dengan menggunakan istilah *aql juz'ī* (partikular) dan *aql kulli* (universal).[68] Akal partikular memperoleh pengetahuan dari pengalaman-pengalaman yang dihasilkan akibat adanya interaksi seseorang dengan realitas di luar dirinya. Akal partikural tidak dapat digunakan untuk mecapai kebenaran, karena kebenaran selalu berkaitan dengan keseluruhan. Kebenaran dalam psikologi sufistik menurut Javad hanya diperoleh melalui intuisi yang ditanggkap oleh akal universal.[69]

Dalam kaitan kisah penyembelihan Ismā'īl, kebenaran perintah Ibrāhīm kepadanya tidak dihasilkan dari pengetahuan-pengetahuan yang bersumber dari akal, akan tetapi diperolehnya melalui pengetahuan intuitif yang muncul dari dalam dirinya. Pengetahuan intuitif ini dapat diperoleh oleh seseorang yang memiliki kebersihan hari dan kekuatan jiwa.[70] Meskipun demikian, pengetahuan intutuitif mengenai kebenaran perintah tersebut, juga berkaitan langsung dengan pengalaman-pengalaman langsung yang dialami oleh Ismā'īl ketika berinteraksi langsung dengan Ibrāhīm. Dalam konteks ini, akal juga memberikan rangsangan bagi pengetahuan intuitif mengenai esensi kebenaran dari perintah tersebut. al-Ghazālī memberikan penjelasan bahwa fungsi akal dalam tasawuf adalah memberikan jalan dan konsepsi berfikir yang benar, sehingga seseorang dapat mempersiapkan diri untuk memperoleh pengetahuan intuitif dari Tuhan.[71]

Perintah penyembelihan dalam Q.S. al-Sāffāt [37]: 102, tidak dipahami sebagai redaksi perintah yang bersifat *majazī* (metafora). Perintah ini diyakini sebagai kalimat dengan redaksi *haqiqī* (jelas). Hal ini berarti, permintaan Ibrāhīm kepada Ismā'īl

---

[66] Sanem Soyarslan, "The Distinction between Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics," *European Journal of Philosophy* 24, no. 1 (March 1, 2016): 27–54, https://doi.org/10.1111/ejop.12052.

[67] Abu al-'Ala Afifi, *Filsafat Ilmu Mistik Ibn 'Arabi*, trans. Syahrir Nawawi and Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media, 1989), 148.

[68] Milad Milani, *Sufi Politics in the Contemporary West : The Role and Definition of Sufism in the Works of Javad Nurbakhsh (1926-2008)*, 2017.

[69] Javad Nur Bakhsah, "Tasawuf Dan Psikoanalisa Konsep Iradah Dan Transferensi Dalam Psikologi Sufi," *Ulumul Quran*, no. 8 (1991).

[70] Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm Al-Dīn*, 3:18–20.

[71] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Mishkah Al-Anwār* (Kairo, 1964), 207.

mengenai penyembelihan atas dirinya dimaksudkan secara jelas, yakni dengan cara penyembelihan sebagaimana diketahui secara umum.[72] Respon yang ditunjukkan Ismā'īl menandakan bahwa ia meyakini bahwa permintaan yang dilakukan oleh Ibrāhīm benar-benar bersumber dari Allah dengan menggunakan redaksai *if'al mā tu'mar*. [73] Keyakinan terhadap kebenaran perintah tersebut tidak hanya didasarkan pada pengetahuan intuitif semata, akan tetapi juga diyakini secara *ruhaniyah* dan *aqliyah*. Dimensi *ruhaniyah* dalam penalaran kognitif mengetahui bahwa kepatuhan dan ketundukan kepada Tuhan merupakan hal yang alamiyah yang dimilikinya semenjak lahir. Begitu juga, keyakinan kebenaran terhadap permintaan Ibrāhīm juga bersumber dari keyakinannya atas sumber permintaan tersebut berasal dari Tuhan. Keyakinan ini diperoleh dari pengalaman yang dialami Ismā'īl dalam berinteraksi dengan Ibrāhīm.

Konsepsi kebenaran dalam psikologi tasawuf, tidak hanya didasarkan atas satu aspek. Akan tetapi, kebenaran tersebut telah divalidasi oleh seluruh aspek yang membentuk unsur kognisi manusia. Hati sebagai pusat dan wadah dari pengetahuan intuitif,[74] membutuhkan akal sebagai saran untuk mengantarkannya dalam memperoleh pengetahuan intuitif tersebut. Begitu juga dengan jiwa sebagai tempat dan sarana bagi manusia mengetahui eksisistensinya. Relasi ketiganya tidak berjalan searah, akan tetapi ralasi yang dibentuk antara hati, akal dan ruh bersifat singular. Hati melalui pengetahuan intuitifnya dalam batas tertentu dikontrol oleh akal sebagai sarana pengujian dan penilaian kritis terhadap pengalaman-pengalaman sufistik seseorang. Begitu juga dengan ruh yang dapat menentukan dan mengabaikan eksistensi dirinya dalam kehidupan sosial seseorang.

Bahkan, Harold H. Titus berpendapat bahwa intuisi pada dasarnya hanya merupakan hasil tumpukan pengalaman dan pemikiran seseorang di masa lalu. Intuisi ini merupakan hasil dari penalaran indukitif dan deduktif seseorang terhadap pemandekan pengetahuan yang seharusnya diungkapkan oleh indera dan pemikiran reflektif di bawah sadar. Oleh sebab itu, dalam literatur modern, intuisi disamakan dengan penalaran cepat, imanjinasi, pemikiran yang ringkas dan pertimbangan yang sehat. Hal ini dapat ditemukan pembuktiannya dari banyaknya pandangan ilmiah yang tajam dan cepat, dihasilkan oleh orang yang memiliki pengalaman dan intensitas yang tinggi terhadap berbagai problem ilmiah.[75] Intensitasi yang dialami oleh Ismā'īl dalam sejarah kehidupannya terhadap ketakwaan, menjadikannya dapat berpikir dengan cepat dan merespon perintah Ibrāhīm dengan keyakinan penuh.

---

[72] Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, 6:281.

[73] Shihab, 6:281.

[74] Sansan Ziaul Haq, "Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn 'Arabi," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 4, no. 1 (July 27, 2019): 17, https://doi.org/10.32505/tibyan.v4i1.890.

[75] Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 204–5.

## Penutup

Dialog antara Nabi Ibrāhīm dengan anaknya yang terekam dalam Q.S. al-Sāffāt [37]: 102 berkaitan dengan perintah yang didapatkan oleh Ibrāhīm dari Allah untuk melakukan penyembelihan kepada Ismā'īl. Beberapa kalangan sejarawan maupun ulama' tafsir memiliki banyak pandangan mengenai anak yang dimaksud dalam ayat tersebut. Mayoritas ulama' menegaskan bahwa anak yang dimaksudkan adalah Nabi Ismā'īl. Nabi Ismā'īl menerima perintah tersebut tanpa adanya paksaan dari Nabi Ibrāhīm, sehingga banyak kalangan menyebutkan bahwa kisah yang diceritakan dalam ayat tersebut merupakan gambaran pendidikan ideal terhadap anak. Akan tetapi, kandungan yang makna yang lebih mandalam dalam kisah tersebut adalah sikap yang ditunjukkan oleh Nabi Ismā'īl untuk menerima perintah tersebut tanpa mempersoalkan alasan dibalik penyembelihan.

Keputusan Nabi Ismā'īl dalam menerima perintah tersebut, pada dasarnya dipengaruhi oleh komunikasi intrapersonal yang terjadi dalam dirinya. Komunikasi intrapersonal dalam diri Ismāil melibatkan proses kognitif yang muncul dari responnya dalam menerima kabar dari Ibrāhīm, kemudian mempengaruhi sikap terhadap perintah tersebut, hingga akhirnya memunculkan keputusan untuk melaksanakan perintah. Dalam konteks psikologi sufistik, proses kognitif yang terjadi dalam diri Ismā'īl melibatkan entitas-entitas diri yang dibetuk oleh *al-rūḥ* (jiwa), *al-'aql* (rasio), dan *al-qalb* (hati). Ketiga entitas sebagai pembentuk pemahaman dalam diri Ismā'īl terproyeksikan dalam sikapnya untuk menerima perintah sebagai bagian dari ketaatannya terhadap Tuhan.

Keyakinan atas kebenaran perintah, muncul dari pemahamannya yang bersifat intuitif yang dihasilkan dari akumulasi pengetahuan yang diperoleh oleh jiwa, rasio, dan hati dengan epistemnya sendiri. Pengalaman Ismā'īl dalam melakukan interkasi dengan Ibrāhīm merupakan sumber pengetahuan yang dicapai oleh rasio mengenai kepatuhan atas perintah Tuhan. Begitu juga, kebersihan jiwa dan ketaatannya kepada Tuhan menjadikan hatinya dapat menerima pengetahuan intuitif yang berasal dari Tuhan. Dengan pengetahuan-pengetahuan tersebut, Ismā'īl memberikan respon atas perintah Tuhan yang diberikan kepada Ibrāhīm dengan penerimaan sepenuhnya. Respon ini berjalan tidak secara ajaib, akan tetapi melewati proses panjang yang terbentuk dalam sejarah kehidupan Ismā'īl sejak kecil.

DAFTAR PUSTAKA

Abshor, M. Ulil. "Penafsiran sufistik KH. Shalih Darat Terhadap Q.S. Al-Baqarah: 183." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 19, no. 2 (October 13, 2019): 203. https://doi.org/10.14421/qh.2018.1902-05.

Adnan, Ahmad Azrin. "Pandangan Pakar Terhadap Penentu Pemilihan Bank Menurut Muslim Ideal: Perspektif Intrinsik." *International Journal of Islamic Thought* 3, no. 1 (June 1, 2013): 18–36. https://doi.org/10.24035/ijit.03.2013.002.

Afifi, Abu al-'Ala. *Filsafat Ilmu Mistik Ibn 'Arabi*. Translated by Syahrir Nawawi and Nandi Rahman. Jakarta: Gaya Media, 1989.

Al-Bayḍawī, Abd Allah bin Umar. *Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār Al-Ta'wīl*. Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, 1418.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' Ulūm Al-Dīn*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

———. *Ma'ārij Al-Quds Fī Madārij Ma'rifah Al-Nafs*. Kairo: Maktabah al-Jund, 2968.

———. *Mi'yār Al-'Ilmī*. Mesir: Dār al-Ma'arif, 1961.

———. *Mishkah Al-Anwār*. Kairo, 1964.

———. *Mizān Al-Amal*. Mesir: Dār al-Ma'arif, 1964.

———. *Rawḍat Al-Ṭālibīn Wa Umdah Al-Sālikin*. Beirut: Dār al-Nahdah al-Ḥadithah, n.d.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāhith Fī Ulūm Al-Qur'an*. Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973.

Al-Rāzī, Fakr al-Dīn. *Mafātiḥ Al-Ghayb*. Vol. 5. Bairut: Dār al-Fikr, 1981.

Al-Shuyūṭī, Jalāl al-Dīn, and Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī. *Tafsīr Al-Jalālayn*. Surabaya: al-Hidayah, n.d.

Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'an*. Vol. 5. Bairut: Muassasah al-Risālah, 2000.

———. *Tārikh Al-Ṭabarī*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Turāth, 1387.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Al-Tafsīr Al-Munīr*. Vol. 2. Damaskus: Dār al-Fikr, 1418.

Alafchian, Zahra, and Mohammad Reza Shamshiri. "The Will and Free Will According to Ghazali and Spinoza." *Comparative Theology* 9, no. 19 (May 22, 2018).

Armainingsih, Armainingsih. "Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawahir Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Karya Syeikh Tantawi Jauhari." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir*. Vol. 1, 2016.

Aulia, Rahmadianti. "Peran Ayah Dalam Pengasuhan: Tinjauan Kisah Nabi Ibrahim Dan Nabi Ismail Dalam Al-Qur'an." *Al-Qalb : Jurnal Psikologi Islam*. Vol. 8, 2017. https://doi.org/10.15548/ALQALB.V8I2.875.

Bakhsah, Javad Nur. "Tasawuf Dan Psikoanalisa Konsep Iradah Dan Transferensi Dalam Psikologi Sufi." *Ulumul Quran*, no. 8 (1991).

Barker, Larry L., and Gordon Wiseman. "A Model of Intrapersonal Communication." *Jounal of Communication* 16, no. 3 (1966).

Budihardjo, Budihardjo. "Pendidikan Nabi Ibrahim Dan Anaknya Dalam Perspektif Al-

Qur'an (Q.S. Al-Shafat [37]: 102 - 107)." *Millah* 9, no. 2 (February 15, 2010): 191–206. https://doi.org/10.20885/millah.vol9.iss2.art2.

Dozan, Wely. "Analisis pergeseran shifting paradigm penafsiran: studi komparatif tafsir era klasik dan kontemporer." *Jurnal At-Tibyan Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 5, no. 1 (June 30, 2020): 37–55.

E., Belch.George, and Michael A. Belch. *Advertasing and Promotion: An Intergrated Marketing Communication Perspective*. Boston: McGraw-Hill Higher Education, 2001.

Eugenio-Vela, Jordi de San. "Approaches to The Study of Individual-Landscape Interaction as an Evocation of Interpersonal Communication." *Convergencia* 21, no. 64 (2014).

Falah, Saiful. "Pendidikan Karakter Berbasis Keluarga Pada Kisah Nabi Ibrahim Dan Ismail." *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam* 9, no. 1 (April 30, 2020): 133.

Friedman, Howard S., and Miriam W. Schustack. *Kepribadian: Teori Klasik Dan Riset Modern*. Translated by Fransiska Dian Ikarini, Maria Hany, and Andreas Provita Prima. Jakarta: Erlangga, 2006.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2006.

Hall, G. Stanley. *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Phychology, Antrhropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. New York: D. Appleton and Company, n.d.

Haq, Sansan Ziaul. "Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn 'Arabi." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 4, no. 1 (July 27, 2019): 1–25. h

Hasan, Zainol. "Nilai-nilai pendidikan islam pada kisah nabi ibrahim." *NUANSA: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keagamaan Islam* 14, no. 2 (March 1, 2018): 423. https://doi.org/10.19105/nuansa.v14i2.1642.

Ibn Athīr, Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Kāmil Fī Al-Tārikh*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987.

Kathīr, Ismāil bin Umar bin. *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*. Vol. 8. Beirut: Dār al-Ṭayyibah, 1999.

Littlejohn, Stephen W., and Karen A. Foss. *Encyclopedia of Communication Theory*. Vol. 1. London: SAGE Publications, 2009.

MacCluer, Jean Walter. "The Sociobiology Debate." *Contemporary Psichology: A Journal of Reviews* 25, no. 5 (1980).

Mahmudah, Siti. "Interaksi Pendidikan Islam Dalam Al Qur'an (Kisah Nabi Ibrahim Dan Nabi Ismail)." Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2010.

Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1954.

Milani, Milad. *Sufi Politics in the Contemporary West : The Role and Definition of Sufism in the Works of Javad Nurbakhsh (1926-2008)*, 2017. https://research direct.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws%3A44552/.

Mizani, Zeni Murtafiati. "Komunikasi Orang Tua Dan Anak Dalam Islam (Tinjauan Pedagogis Komunikasi Nabi Ibrahim Dengan Nabi Isma'il Dalam Al-Qur'an)." *Ibriez : Jurnal Kependidikan Dasar Islam Berbasis Sains* 2, no. 1 (June 20, 2017): 95–106. https://doi.org/10.21154/ibriez.v2i1.28.

Moosa, Ebrahim. *Ghazali Dan Seni Imajinasi Sufistik*. Translated by Abdul Kadir Riyadi and Ahmad Kahfi. Surabaya: IMTIYAZ, n.d.

Muniroh, Alimul. "Implementasi Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Surah As-Saffat Ayat 102." *Darajat: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 1 (March 3, 2018): 1–15.

Nolen-Hoeksema, Susan, Barbara L. Fredrickson, Geoff R. Loftus, and Willem A. Wagenaar. *Atkinson & Hilgard's Introduction to Psychology*. Kanada: Nelson Educations Ltd., 2009.

Papalia, Diane E., Sally Wendkos Olds, and Ruth Duskin Feldman. *Psikologi Perkembangan*. Translated by A.K. Anwar. Jakarta: Kencana, 2008.

Rahmah, Miftahur. "Mendidik Anak Shaleh: Telaah Kisah Nabi Ibrahim A.S. Dan Ismail A.S." *Turast : Jurnal Penelitian Dan Pengabdian* 7, no. 1 (July 30, 2019): 45–64. https://doi.org/10.15548/turast.v7i1.763.

Rofdli, Muhammad Faiz, and Suyadi Suyadi. "Tafsir Ayat-Ayat Neurosains ('Aql Dalam Al-Qur'an Dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Berpikir Kritis Dalam Pendidikan Islam)." *JURNAL At-Tibyan Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 5, no. 1 (June 30, 2020): 137–51. https://doi.org/10.32505/tibyan.v5i1.1399.

Salina Nen, Fauziah Ibrahim, Ezarina Zakaria, Mohd Norahim Mohamed Sani, and Nor Jana Saim. "Tahap Keyakinan Diri Bekas Penagih Dadah Dalam Pengawasan Di Malaysia: Ke Arah Kepulihan Menyeluruh (Self-Esteem Among Former Drug Addicts Under Observation In Malaysia: Towards A Comprehensive Recovery) ." *Jurnal Psikologi Malaysia* 31, no. 1 (2017).

Sherif, Muzafer, and Carolyn W. Sherif. *An Outline of Social Psychology*. New York: Harper & Row, 1956.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 15. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

Slavin, Robert E. *Educational Psycology: Theory and Practice*. New Jersey: Pearson Education, 2000.

Soyarslan, Sanem. "The Distinction between Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics." *European Journal of Philosophy* 24, no. 1 (March 1, 2016): 27–54. https://doi.org/10.1111/ejop.12052.

Titus, Harold H. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Widjaya, H.A.W. *Komunikasi Dan Hubungan Masyarakat*. Jakarta: Bina Aksara, 1986.

Zaimudin, Zaimudin. "Karakter Nabi Ibrahim AS Dalam Al-Qur'an." *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (August 30, 2018): 35–74.

**MAGHZA:** Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto
Edisi: Januari-Juni, Vol. 5, No. 2, 2020
DOI: 10.24090/maghza.v5i2.3741

# Linguistic Relativity al-Qur'ān: Nalar I'jāz dalam Pandangan Abd al-Qāhir al-Jurjānī

**Mahbub Ghozali**
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto, Papringan, Caturtunggal,
Kec. Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281
Email: mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

**Abstracs**

Al-Qur'an is the text that contains *i'jāz*. However, there are disagreements about *i'jāz* criteria. Some people think that *i'jāz* is outside the text, while others assume *i'jāz* is in the Qur'an itself. One of the scholars who agreed that *i'jāz al-Qur'an* is in the text of the Qur'an is Abd al-Qāhir al-Jurjānī. However, al-Jurjānī's explanation explaining this problem is still widely misunderstood and sometimes directs understanding of the irrational aspects. This study aims to find the reasoning *i'jāz al-Qur'an* according to al-Jurjānī by using the linguistic relativity approach. This study found that the problem of *i'jāz al-Qur'an* according to al-Jurjānī lies in the aspect of the language structure (*al-naẓm*) which covers the whole concept contained in the language convention. With the form of *i'jāz* in the form of this language allows the inability of other people to make the same thing that becomes the sign *i'jāz* can be explained through the concept of language relativity. Therefore, al-Qur'an as when Allah made it has a special reality that excels every human language.

**Keyword: I'jāz al-Qur'an, Abd al-Qāhir al-Jurjāni, Linguistic Relativity**

**Abstrak**

Al-Qur'an adalah teks yang memiliki kandungan *i'jāz*. Akan tetapi terdapat perselisihan pendapat mengenai kriteria *i'jāz* tersebut. Beberapa kalangan menganggap bahwa *i'jāz* berada diluar teksnya, sedangkan yang lain menganggap *i'jāz* ada pada al-Qur'an itu sendiri. Salah satu ulama yang menyepakati bahwa *i'jāz al-Qur'an* berada pada teks al-Qur'an adalah Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Akan tetapi, penjelasan al-Jurjānī dalam menjelaskan persoalan ini masih banyak disalah pahami dan terkadang mengarahkan pemahaman pada aspek irasional. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan nalar *i'jāz al-Qur'an* menurut al-Jurjānī dengan menggunakan pendakatan *lunguistic relativity*. Penelitian ini menemukan bahwa persoalan *i'jāz al-Qur'an* menurut al-Jurjānī terletak pada aspek srtuktur bahasa (*al-naẓm*) yang meliputi keseluruhan konsep yang terkandung dalam konvensi bahasa. Dengan wujud *i'jāz* dalam bentuk bahasa ini memungkinkan ketidakmampuan orang lain untuk membuat hal yang serupa yang menjadi tanda *i'jāz* dapat dijelaskan melalui konsep relativitas bahasa. Oleh sebab itu, al-Qur'an sebagai *kalām Allah* menjadikannya memiliki realitas khusus yang mengungguli setiap bahasa manusia.

**Kata Kunci: I'jāz al-Qur'an, Abd al-Qāhir al-Jurjāni, Relativitas Bahasa**

## A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai teks yang diturunkan dalam bahasa Arab mengandung berbagai konsep yang merepresentasikan pandangan masyarakat atas realitas yang dihadapinya. Bahkan, Amin al-Khullī secara tegas mengatakan bahwa untuk mencapai pemahaman atas kandungannya, al-Qur'an terlebih dahulu harus diletakkan sebagai sebuah karya sastra terbesar. Dengan kitab sastra ini, segala bentuk pengalaman masyarakat terhadap realitas sejarahnya dapat dipahami (Al-Khullī, 1995, p. 229). Naṣr Hāmid Abū Zayd juga berpendapat bahwa al-Qur'an merupakan teks bahasa (*al-naṣ al-lughāwī*) yang terikat dengan budaya dan konteks tertentu. Sebagai teks yang terikat dengan konteks masyarakat Arab ketika itu, al-Qur'an dianggap sebagai produk budaya (*muntāj al-thaqafī*) (Abū Zayd, 1990, p. 24).

Pandangan ini mencerminkan bahwa segala sesuatu yang ada merupakan realitas yang dibangun secara linguistik, sehingga bahasa merupakan representasi dari struktur budaya dan konteks masyarakat tertentu. Bahasa memiliki realitasnya sendiri. Realitas ini dibentuk oleh sudut pandang (*worldview*) setiap pengguna bahasa terhadap dunianya. Hal inilah yang menjadikan ungkapan bahasa menjadi komplek dan berbeda antara yang satu dengan yang lain. Dalam konteks ini, bahasa tidak hanya berfungsi sebagai media untuk berkomunikasi, akan tetapi bahasa mengandung konsep-konsep yang mampu memberikan perbedaan masing-masing penutur atas pandangan dan interpretasi mereka terhadap realitas. Konsep inilah yang kemudian dikenal dengan *linguistic relativity* (Eller, 2016, p. 77).

*Linguistic relativity* sering dikaitkan dengan Plato, Kant, Max Müller (Wolff & Holmes, 2011, p. 254),[1] Watson, Wittgenstein, dan Hamboldt sebagai tokoh yang dianggap pelopor dalam teori ini (Everett, 2013, p. 9). Dalam konsep *linguistic relativity*, bahasa adalah bagian dari pemikiran, dan keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat terpisahkan (Manchester, 1985, p. 39). Struktur internal bahasa (*innersprach form*) yang digunakan oleh seseorang dapat memberikan diferensiasi yang signifikan terhadap paradigma seseorang dengan orang lain (Losonsky, 1999, p. xix). Dalam mengartikulasikan bahasa, pembicara tidak hanya bertujuan untuk mengekspresikan arti setiap kata secara mandiri, tetapi menghadirkan makna kata dalam rangkaian bahasa secara utuh. Hal ini menunjukkan bahwa totalitas bahasa bukanlah produk dari rangkaian kata-kata yang dibangun secara atomis, akan tetapi sebaliknya, kata-kata justru muncul dari totalitas bahasa (Losonsky, 1999, p. xix).

---

[1] Beberapa pendapat dari tokoh tersebut kemudian dikaitkan dengan cikal-bakal dari teori ini, misalanya pendapat Plato, "*[T]he soul when thinking appears to me to be just talking*", Kant "*Thinking is speaking to ourselves*", Max Müller "*Language is identical with thought*".

Secara teoritis, *linguistic relativity* berlaku dalam keseluruhan bahasa, termasuk di dalamnya bahasa Arab. Ibn Jāḥiz} menuturkan bahwa bahasa adalah bunyi yang diekspresikan oleh seseorang untuk menyampaikan tujuannya. Ia adalah satu rangkaian utuh yang bertujuan untuk menjelaskan sesuatu (*al-bayān*) (Al-Jāḥiz}, 1965, p. 9). Hal ini bermakna bahwa bahasa memiliki karakter spesifik bergantung pada konsepsi penuturnya. Al-Qur'an yang diturunkan dalam bahasa Arab, memiliki kecenderungan bahasa berbeda dengan bahasa Arab pada umumnya. Al-Qur'an sebagai Firman Tuhan, disampaikan melalui Nabi Muh}ammad secara struktur dan maknanya (*lafd wa ma'na*) (Al-Suyūṭī, 1974, p. 159), sehingga pandangan atasnya memiliki perbedaan dengan pandangan yang direpresentasikan dalam bahasa Arab secara umum. Pebedaan ini dalam kajian ilmu al-Qur'an disebut dengan *i'jāz*.

*I'jāz al-Qur'an* dalam beberapa literatur ilmu al-Qur'an dimaknai sebagai ketidakmampuan masyarakat Arab untuk menandingi bahasa al-Qur'an. Pandangan ini masih banyak memunculkan beragam pertanyaan. Ketidakmampuan dalam segi apa yang dimaksudkan sehingga masyarakat Arab terhalang dalam menandingi bahasa al-Qur'an. Padahal, al-Qur'an turun dalam bahasa mereka. Pandangan lain dalam menjelaskan *i'jāz al-Qur'an* muncul dengan menyebutkan bahwa *i'jāz al-Qur'an* terletak diluar teks al-Qur'an ataupun pandangan yang mengatakan bahwa *i'jāz* berada pada susunan lafad, kisah mengenai masa lalu, masa kini dan masa mendatang (Al-Zarkasyī, 1957, pp. 90–107). Pandangan yang berbeda mengenai *i'jāz al-Qur'an* diberikan oleh Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Al-Jurjānī memandang bahwa persoalan *i'jāz al-Qur'an* berada pada teks itu sendiri, berada dalam setiap ayat al-Qur'an dan berlaku sepanjang waktu (Al-Jurjānī, 1984, p. 10).

Menurut al-Jurjānī, letak *i'jāz al-Qur'an* berasal dari sifat tuturannya yang berasal dari Allah, sehingga manusia tidak dapat menjangkau maksud dan tujuan dari bahasa tersebut. al-Jurjānī seolah menyepakati bahwa dalam setiap bahasa mengandung relativitasnya sendiri. Meskipun dalam sebuah masyarakat menggunakan bahasa yang sama, mereka memiliki tingkat bahasa yang berbeda sesuai dengan *weltanschauung* masing-masing. Hal ini dibuktikan al-Jurjāni dengan memberikan contoh perlombaan puisi yang menjadi tradisi masyarakat Arab. Keunggulan dalam memproduksi bahasa, menjadi faktor utama seseorang untuk dapat dikatakan unggul dari penutur puisi lainnya (Al-Jurjānī, 1984, pp. 8–9).

Konsep *i'jāz al-Qur'an* semacam ini lebih dapat dijelaskan secara spesifik dengan mengaitkan struktur *linguistic relativity* yang dikenal dalam filsafat bahasa. Atas dasar tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menemukan analisa secara logis mengenai konsep *i'jāz al-Qur'an* dalam pandangan al-Jurjāni dengan menggunakan pendekatan filsafat bahasa. Penjelasan mengenai nalar *i'jāz al-Qur'an* dapat memberikan alternatif

pemahaman mengenai definisi dan konsep *i'jāz al-Qur'an* yang dijelaskan dalam literatur *ulūm al-Qur'an* klasik yang masih banyak memunculkan perdebatan.

## B. Diskursus *I'jāz al-Qur'an* hingga Masa Abd al-Qāhir al-Jurjānī

Secara bahasa, kata *i'jāz* berasal dari kata *a'jaza* yang bermakna meninggalkan (*al-fawt*) dan mengungguli (*al-sabq*) (Ibn Manẓūr, 1414, p. 372). Dalam bentuk *tsulatsi*-nya, *'ajaza* dimaknai dengan melemahkan (*al-ḍa'if*). *I'jāz* memiliki akar kata yang sama dengan *mu'jizah* yang dimaknai dengan perkara yang melemahkan (Al-Qaṭṭān, 1973, p. 250). Sedangkan menurut al-Zarqānī, *mu'jizah* adalah tantangan yang ditujukan pada setiap orang untuk membuat perkara yang sama yang bertujuan untuk melemahkan. Al-Zarqānī juga menambahkan bahwa *mu'jizah* dapat dimaknai sebagai perkara yang berada di luar kebiasaan (Al-Zarqānī, 1988, p. 63).

Ulama bersepakat bahwa al-Qur'an mengandung *i'jāz* yang memuat tantangan bagi masyarakat Arab untuk membuat susunan bahasa yang menyamai al-Qur'an. akan tetapi, tidak seorangpun yang mampu hadir untuk menjawab tantangan tersebut. al-Qur'an menjelaskan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 23,

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Quran yang kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal al-Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.

Ayat ini kemudian dijelaskan kembali dalam Q.S. al-Isrā' [17]: 88,

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

Katakanlah: "Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa al-Quran ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, Sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain".

Meskipun demikian, beberapa kalangan mencatat adanya usaha untuk menjawab tantangan tersebut, akan tetapi jawaban yang mereka hadirkan memiliki susunan kata yang buruk dan lemah, misalnya Musaylamah al-Każżāb (Al-Bāqillānī, 2005, pp. 238–240).

Penyebab dari ketidakmampuan masyarakat Arab untuk menandingi *i'jāz al-Qur'an* dijelaskan berbada oleh banyak kalangan dan memunculkan banyak perdebatan yang dimulai sejak abad ke-3 hijriah. Perdebatan ini semakin meruncing semenjak hadirnya aliran Mu'tazilah, dengan memposisikan al-Qur'an sebagai makhluk. Kalangan Mu'tazilah menganggap bahwa *i'jāz al-Qur'an* bukanlah bersumber dari

aspek internalnya. Bahkan, Ja'ad bin Dirha>m, salah satu tokoh Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an dalam sisi bahasanya tidak memiliki unsur *i'jāz* (Al-Bāqillānī, 2005, p. 19). Selain Ja'ad bin Dirhām, Abū Ishāq al-Naẓẓām dan al-Murtaḍā mengungkapkan hal yang sama. Al-Murtaḍā berpendapat bahwa *i'jāz al-Qur'an* bukan berasal dari sifat kebahasaannya, akan tetapi *i'jāz* tersebut berasal dari Allah. Allah mencegah kemampuan masyarakat Arab untuk membuat sesuatu yang menyamai al-Qur'an (*al-ṣarfah*) (Al-Bāqillānī, 2005, p. 23).

Abū Ishāq al-Naẓẓām berpendapat bahwa *al-ṣarfah* merupakan pengalihan yang dilakukan oleh Allah kepada masyarakat Arab yang pada dasarnya memiliki kemampuan untuk membuat susunan tata bahasa yang menyerupai al-Qur'an. Dengan pandangan ini, kemampuan yang dimiliki oleh orang Arab dipalingkan, sehingga mereka tidak dapat meniru al-Qur'an. Melalui konsep ini, al-Naẓẓām hendak mengatakan bahwa *i'jāz al-Qur'an* tidak terletak pada susuanan lafadnya, akan tetapi terletak pada sumber penuturnya, yakni Allah. Al-Qur'an dengan demikian, secara struktur bahasanya sama dengan teks-teks lain yang berbahasa Arab. Hanya saja, al-Qur'an mengandung kisah-kisah ghaib, kisah-kisah umat terdahulu, penjelasan konteks masa kini dan masa mendatang yang diluar jangkauan manusia (Ibn Hazm, n.d., p. 64).

Pendapat tersebut kemudian dibantah oleh al-Jāhisy yang menyebutkan bahwa *i'jāz al-Qur'an* terdapat pada tatanan garmatika dan strukturnya (*al-naẓm wa al-ta'lif*) (Abd al-Tawwab, 2003, p. 25). Al-Jāhisy menganggap bahwa keahlian masyarakat Arab dalam membuat susunan bahasa dan gramatika dalam setiap bahasanya, tidak mampu menandingi keindahaan susunan al-Qur'an. Padahal, menurut al-Jāhisy, kemampuan bahasa yang dimiliki masyarakat Arab ketika itu, memungkinkannya untuk membuat satu narasi bahasa yang indah. Tugas ini lebih mudah bagi masyarakat Arab dibandingkan tugas untuk berperang (Al-Jāhisy, 1933, pp. 143–144).

Penejelasan mengenai *i'jāz al-Qur'an* yang dinyatakan oleh al-Jāhisy mempengaruhi banyak ulama' setelahnya dibandingkan dengan penjelasan yang dinyatakan oleh kalangan Mu'tazilah. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa pengaruh pandangan Mu'tazilah hilang sepenuhnya. Pandangan *i'jāz al-Qur'an* Mu'tazilah dilestarikan oleh Abū al-Hasan Alī bin Isā al-Rummanī. Al-Rummanī mengklasifikasi *i'jāz al-Qur'an* menjadi tujuh aspek, yakni: *Pertama,* kemampuan masyarakat dalam bahasa tidak mampu menandingi al-Qur'an. *Kedua,* tantangan untuk mewujudkan narasi bahasa berlaku umum. *Ketiga,* kemampuan masyarakat Arab mengenai bahasa dipalingkan (*al-s}arfah*) oleh Allah. *Keempat,* al-Qur'an mengandung struktur dan susunan bahasa yang fasih dan estetis (*balāghiyah*). *Kelima,* al-Qur'an mengandung informasi yang benar mengenai masa lalu dan masa yang akan datang.

*Keenam*, struktur bahasa al-Qur’an yang melampaui struktur bahasa Arab. *Ketujuh,* al-Qur’an mengungguli mu’jizat-mu’jizat lainnya (Ahmad & Salām, n.d., pp. 67–104).

Pendapat al-Rummani> ini kemudian mendapatkan kritikan dari Abū Sulaymān Hamd bin Muḥammad al-Khaṭṭābī. Menurut al-Khaṭṭābī, Q.S. al-Isrā’ [17]: 88 secara jelas menyatakan bahwa manusia dan jin tidak akan mampu membuat hal yang serupa dengan al-Qur’an meskipun keduanya bersekutu. Akan tetapi, pandangan *al-s}arfah* mengindikasikan kemampuan mereka dalam membuat hal yang serupa dengan al-Qur’an jika kemampuan tersebut tidak dipalingkan oleh Allah. Hal lain yang dikritisi al-Khaṭṭābī adalah informasi mengenai kisah masa lalu dan masa yang akan datang. Menurutnya, informasi-informasi tersebut bukan termasuk *i’jāz al-Qur’an*, karena sifat tantangan al-Qur’an berlaku pada setiap ayat, sedangkan informasi tersebut hanya terdapat beberapa ayat saja. Hal yang disepakati oleh al-Khaṭṭābī adalah *i’jāz al-Qur’an* terletak pada *balāghiyah*-nya. Manusia tidak akan pernah mampu mencapai tingkatan struktur dan susunan al-Qur’an, mereka juga tidak akan mampu memahami keseluruhan kaidah bahasa, sehingga masyarakat Arab manapun tidak akan sanggup untuk menyaingi keindahan dan kesempurnaan susunan bahasa al-Qur’an (Ahmad & Salām, n.d., pp. 17–65).

Pendapat mengenai unsur *balāghiyah* al-Qur’an sebagai salah satu *i’jāz*-nya, mendapat dukungan dari Abū Bakr Muhammad bin al-Tayyib Al-Bāqillānī. Al-Bāqillānī mengklaim bahwa susunan dan sintaksis yang terdapat dalam al-Qur’an bersifat konstan dan berada pada level yang tertinggi. Hal ini yang menjadikan manusia tidak pernah bisa menghadirkan suatu hal yang menyerupainya. Meskipun demikian, Al-Bāqillānī menyetujui pandangan al-Khaṭṭābī mengenai *i’jāz al-Qur’an* juga terletak pada informasi-informasi mengenai masa yang akan datang. Bahkan, Al-Bāqillānī meletakkannya sebagai *i’jāz* yang pertama. Sedangkan *i’jāz al-Qur’an* setelahnya adalah kabar mengenai kisah-kisah umat terdahulu (Al-Bāqillānī, 2005, p. 170). Sedangkan al-Qāḍī Abd al-Jabbār berpendapat bahwa *i’jāz al-Qur’an* salah satunya berada pada susunan kalimatnya yang istimewa dan tingkat *fasahah* dan *balaghiyah* yang tinggi menjadikan masyarakat Arab tidak mampu untuk menyainginya (al-Asad Abadi, 1960, p. 207).

Pembahasan yang dilakukan oleh beberapa ulama tersebut mengenai *i’jāz al-Qur’an* dilakukan tidak secara khusus dan terkesan sporadis. Pembahasan mengenai *i’jāz al-Qur’an* secara sistemik dan teoritis-metodologis baru dilakukan oleh Abd al-Qāhir al-Jurjānī (Boulatta, 2008, p. 13). Al-Jurjānī menjelaskan mengenai struktur (*naẓam*) bahasa al-Qur’an dalam dua karya yang berbeda. Dalam *Dalā’il al-I’jāz,* al-Jurjānī memberikan penjelasan panjang lebar mengenai konsep *naẓam* secara teoritis,

sedangkan dalam *Asrār al-Balāghah*, ia menghubungkan konsep *naz}am* dengan aspek majaz (*balāgh*) dan struktur keindahan bahasa (*badī'*).

## C. ABD AL-QĀHIR AL-JURJĀNĪ DAN PANDANGANNYA ATAS *I'JĀZ AL-QUR'AN*

### 1. Biografi Singkat Abd al-Qāhir al-Jurjānī

Abū Bakr Abd al-Qāhir bin Abd al-Raḥmān al-Jurjānī adalah salah satu ulama yang dikenal sebagai peletak dasar ilmu Balaghah. Meskipun dalam kajian bahasa, ia merupakan tokoh yang sangat dikenal, akan tetapi rekam jejaknya tidak pernah disebutkan secara mendetail oleh banyak kalangan (Ahmad & Salām, n.d., p. 11). Al-Jurjānī lahir di kota Jurjan, sebuah kota yang berdekatan dengan Khurazan, Iran. Kota ini mencapai puncak kejayaannya pada pemerintahan Khawarizmi. Tidak ada data yang menyebutkan secara pasti mengenai tahun kelahiran al-Jurjānī. Sedangkan beberapa kalangan menyebutkan bahwa al-Jurja>ni wafat pada tahun 471 H (Al-Zāhirī, n.d., p. 108).

Al-Jurja>ni dikenal sebagai tokoh terkemuka dalam bidang linguistik pada masanya. Ia juga dikenal sebagai salah satu ulama yang bermadhhab al-Syāfi'ī, dengan memegang teguh teologi al-Asy'ariyah (Al-Subkī, 1413, p. 149). Beberapa karya yang dikenal banyak kalangan adalah *al-Jumal, al-'Umdah, al-Miftāh, Dalāil al-I'jāz, Asrār al-Balāghah, al-Risālah al-Syafi'iyah, Syarh al-Iḍāh li Abī 'Alī al-Fārizī, al-Risālah al-Syāfi'iyah* dan *Syarh al-Fātiḥah*. Pengetahuannya mengenai gramatika dan bahasa (*'ilm al-naḥw*) diperolehnya di Jurjan dari Abū al-Husayn Muḥammad bin al-Hasan al-Fārisī (Ibn al-Imād, 1986, p. 308).

### 2. *I'jāz al-Qur'an* dalam Pandangan Abd al-Qāhir al-Jurjānī

Dalam penjelasannya mengenai *i'jāz al-Qur'an,* al-Jurjānī mengutip tiga ayat al-Qur'an yang menjelaskan mengenai tantangan bagi masyarakat Arab untuk membuatkan sesuatu yang menyamai al-Qur'an. Ayat yang dikutip oleh al-Jurjānī adalah Q.S. al-Isrā' [17]: 88, Q.S. Hu>d [11]: 13, dan Q.S. al-Baqarah [2]: 23. Bagi al-Jurjānī, tantangan yang dimaksudkan dalam ayat-ayat tersebut ditujukan kepada masyarakat Arab yang mengerti segala seluk beluk kaidah dan susunan bahasa Arab. Karena menurut al-Jurjānī, sebuah tantangan akan ditujukan kepada seseorang yang dapat mengerti dan menguasai sesuatu yang dimaksudkan dalam tantangan tersebut (Al-Jurjānī, 1984, p. 369). Ketidakmampuan masyarakat Arab dalam membuat hal yang serupa dengan al-Qur'an dibuktikan dengan penggunaan redaksi *lā ya'tun bi mitslih*.

Al-Jurjānī menjelaskan *i'jāz al-Qur'an* dengan menggunakan nalar yang logis. Menurutnya, tidak mungkin Allah menantang masyarakat Arab dengan perkara yang tidak pernah mereka pahami. Allah justru memberikan tantangannya pada sesuatu yang

benar-benar dikuasai oleh bangsa Arab. Ketidakmampuan masyarakat Arab untuk mendatangkan hal yang serupa dengan al-Qur'an disebabkan al-Qur'an menghadirkan gaya bahasa baru, sehingga ketika mereka memproduksi tata bahasa untuk menyainginya, mereka menyadari ketidakmampuannya. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an mengandung kriteria-kriteria baru yang belum pernah ada sebelum al-Qur'an turun. Oleh sebab itu, *i'jāz al-Qur'an* berada di dalam al-Qur'an itu sendiri (Al-Jurjānī, 1984, p. 385).

Kriteria-kriteria baru yang ada dalam al-Qur'an tidak mungkin terdiri dari kalimat-kalimat tunggal yang didasarkan pada konvensi[2] dalam bahasa. Penunjukan *i'jāz al-Qur'an* pada kriteria semacam ini merupakan hal yang mustahil. Tidak mungkin menurut al-Jurjānī, satu kata yang telah digunakan sebelum al-Qur'an turun yang digunakan untuk menunjukkan satu makna tertentu dapat berubah setelah kata tersebut digunakan dalam al-Qur'an. Hal yang sama juga berlaku bagi sebuah kata dalam al-Qur'an yang menjunjukkan makna tertentu menjadi berubah maknanya ketika digunakan di luar redaksi al-Qur'an (Al-Jurjānī, 1984, p. 386). Ketidakmungkinan ini disebabkan karena al-Qur'an menggunakan kata yang sama yang digunakan sebagai dasar pesunanan ayat. Kata-kata tersebut merupakan kata yang sama yang digunakan oleh bangsa Arab dalam pembicaraan mereka sehari-hari, tanpa merubah kandungan makna sedikitpun (Barakat, 1989, p. 186). Jika hal ini terjadi, maka makna yang sudah dipahami oleh masyarakat Arab sebelumnya, dirubah oleh al-Qur'an. Hal ini menurut al-Jurjānī sangat mustahil (*wa hadhā ma law kāna hahunā syay'un aba'du min al-ḥāl wa asyna' lakāna iyāh*) (Al-Jurjānī, 1984, p. 387).

Begitu juga, kriteria atas *i'jāz al-Qur'an* tidak berada pada susunan harakat dan *waqaf*-nya, sehingga tantangan bagi orang Arab hanya membuat kalimat yang menyerupai al-Qur'an dalam segi rimanya. Begitu juga, kesamaan atas rima akan menjadikan al-Qur'an memiliki kesamaan dengan syair-syair Arab lainnya. Kesalahan inilah yang menjadikan banyak kalangan berusaha menandingi al-Qur'an dengan susunan rima yang mirip, seperti yang dilakukan oleh Muzaylamah al-Każżāb. Kriteria al-Qur'an juga tidak terletak pada adanya *fāṣilah* (penutup ayat). *Fāṣilah* dalam al-Qur'an sama halnya dengan *qāfiyah* dalam syair, sehingga kemampuan bangsa Arab dalam membuat syair menjadikan mereka dapat dengan mudah membuat *fāṣilah.* Selain itu, menurut al-Jurjānī, kriteria *i'jāz al-Qur'an* tidak juga terletak pada pemilihan diksi yang dapat dengan mudah diucapkan, karena kriteria ini dapat dengan mudah diciptakan oleh orang yang memiliki kemampuan sastra yang tinggi (Al-Jurjānī, 1984, p. 387). Hal

[2] Kesepakatan dalam satu kawasan untuk menentukan satu suara dalam sebuah kata disepakati untuk menunjukkan pada suatu makna tertentu.

yang sama juga berlaku bagi *isti'arah*, karena jika *i'jāz al-Qur'an* hanya berdasarkan konsep *isti'arah*, maka hanya sebagian ayatnya saja yang mengandung *i'jāz*.

Dari banyaknya kriteria dalam kajian bahasa, al-Jurjānī menyebutkan bahwa *i'jāz al-Qur'an* terletak pada struktur dan susunan kalimatnya (*al-nazm wa al-ta'līf*). Konsep *i'jāz al-Qur'an* melalui *nazm* bertolak pada struktur bahasa. Menurut al-Jurjānī, bahasa bukanlah susunan dari kata-kata, akan tetapi kumpulan dari relasi antara ujaran dan pengujar. Relasi dalam bahasa ini kemudian oleh al-Jurjānī disebut dengan *al-nazm*. *al-Nazm* dimaksudkan dalam pandangan al-Jurjānī sebagai perpindahan susunan kata yang mempengaruhi perubahan makna. Perubahan susunan dalam kata disebabkan oleh kreativitas dan kemampuan pengujar bahasa, sehingga *nazm* bersifat pribadi. Dengan sifat inilah dimungkinkan satu ujaran memiliki perbedaan dengan ujaran-ujaran lainnya. Unsur pembeda dalam sturktur bahasa dalam pandangan al-Jurjānī di pengaruhi oleh gaya penyampaian yang khusus (*al-uslūb*) (Al-Jurjānī, 1984, p. 469).

Perbedaan yang muncul dalam sturktur dan gaya bahasa, menurut al-Jurjāni dipengaruhi oleh penutur, bukan dipengaruhi oleh bahasa, sehingga keotentikan sebuah ungkapan bukan berasal dari bahasanya akan tetapi berasal dari penuturnya (Al-Jurjānī, 1984, pp. 401–402). Dalam konteks ini, al-Jurjānī mengemukakan bahwa *i'jāz al-Qur'an* terletak pada strukturnya (*nazm*), sekalipun al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang sesuai dengan kaidah-kaidah kebahasaannya dan kesepakatan atas makna yang ditujukan dalam setiap lafadnya. Atas dasar ini juga, struktur (*nazm*) al-Qur'an memiliki perbedaan yang signifikan dengan struktur teks-teks Arab lainnya, karena penutur al-Qur'an adalah Allah yang tidak dapat dijangkau oleh manusia (Abū Zayd, 2004, p. 238).

Begitu juga dengan *faṣāhah* sebagai bagian dari keunggulan al-Qur'an merupakan ekpresi keistimawaan dari penutur bukan dari bahasa. Al-Jurjānī menganggap bahwa aturan-aturan ketat yang terdapat dalam bahasa tidak memberikan diferensiasi antara satu ujaran dengan ujaran yang lainnya. Aturan-aturan tersebut hanya mengklarifikasi kebenaran susunan dari satu bahasa. Aturan ini tidak mempengaruhi tingkat *faṣāhah* dan *balāghiyah* dari satu ujuran. *Fas}ahah* dalam pandangan al-Jurjānī tidak terkait dengan cara pengucapan, akan tetapi diukuran dari tingkat pemahaman dari satu ucapan. *Fas}ahah* akan selalu ditemukan dalam setiap ucapan yang secara struktur kebahasaan menaati kaidah dan aturan dalam bahasa, yakni secara gramatikal, kalimat tersebut sudah benar (Al-Jurjānī, 1984, p. 399).

Bahasa Arab merupakan bahasa yang telah ada sebelum al-Qur'an datang dengan segala kaidah dan aturannya. Al-Qur'an hadir dengan menggunakan bahasa tersebut, sehingga segala bentuk kata dan maknanya, aturan dan kaidahnya mengikuti konvensi yang ditetapkan dalam bahasa tersebut. Akan tetapi, yang membedakan al-Qur'an

dengan teks-teks lain dalam bahasa Arab adalah pembentukan ulang atas struktur kebahasaan dengan memproduksi satu bentuk struktur yang mempengaruhi makna kata. Dalam proses produksi ulang ini, dimasukkan sifat *faṣāhah* dan *balāghah* dalam kosa kata tersebut. setiap teks dalam bahasa Arab, baik berupa puisi maupun prosa, dapat dilihat perbedaanya hanya dengan melihat penutur dari teks terebut. Setiap penutur memiliki kekuatan dan kemampuan berbeda dalam memproduksi bahasa, sehingga perbedaan antara satu teks dengan teks yang lainnya dapat dengan mudah diketahui.

Dalam konteks ini, al-Qur'an sebagai *kalām Allah* memiliki keistimewaan melalui penuturnya, sehingga teks-teks dalam al-Qur'an memiliki hubungan khusus dengan penuturnya yang menjadikan teks tersebut memiliki keindahan dan kesusuain dengan konvensi dasar bahasa (Al-Jurjānī, 1984, p. 363). Oleh sebab itu, *i'jāz al-Qur'an* berada pada aspek internal dari al-Qur'an itu sendiri. *i'jāz al-Qur'an* dalam pandangan al-Jurjānī tidak berada pada level penggunaan bahasanya, akan tetapi merupakan keistimewaan dari penuturnya dalam memproduksi struktur bahasa (*nazm*) yang tidak dapat dijangkau oleh manusia, termasuk masyarakat Arab sebagai pemilik bahasa.

Dalam menjelaskan konsep *nazm*, al-Jurjānī bersikukuh dengan menetapkan bahwa penutur mengahadirkan struktur bahasa dengan menata makna tidak dengan menata kata. Sedangkan makna adalah hasil dari interaksi antara kosa kata dalam sebuah *naẓm*. Oleh sebab itu, makna selalu terkait dengan *nazm*, bukan dengan kosa kata, sebab kata selalu mengikuti makna. Maka, *faṣāhah* dan *balāghiyah* bukan persolan susunan kosa kata dalam sebuah kalimat, akan tetapi makna yang terkandung (Al-Jurjānī, 1984, pp. 55–56). Pandangan ini mengarahkan pada pendapat bahwa kosa kata tersusun dalam bahasa, sedangakan makna tersusun dalam pikiran para penuturnya. Sebuah kata akan memiliki makna, ketika kata tersebut dimaksudkan untuk merujuk pada satu tanda.

## D. Relativitas Bahasa al-Qur'an: Menemukan Struktur Logis *I'jāz al-Qur'an*

Bahasa merupakan representasi dari struktur budaya dan konteks masyarakat tertentu, oleh sebab itu, bahasa memiliki realitasnya sendiri. Realitas ini dibentuk oleh sudut pandang (*worldview*) setiap pengguna bahasa terhadap dunianya. Hal inilah yang menjadikan ungkapan bahasa menjadi komplek dan berbeda antara yang satu dengan yang lain. Dalam konteks ini, bahasa tidak hanya berfungsi sebagai media untuk berkomunikasi, akan tetapi bahasa mengandung konsep-konsep yang mampu memberikan perbedaan masing-masing penutur atas pandangan dan interpretasi mereka terhadap realitas (Eller, 2016, p. 77).

Al-Qur'an sebagai teks sakral seharusnya memiliki realitasnya sendiri yang melampaui seluruh realitas bahasa manusia (*i'jāz*). Akan tetapi, al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab yang secara antropologis memiliki kriteria dan realitas yang khusus. Hal ini yang menjadikan problem *i'jāz al-Qur'an* memiliki tantangan tersendiri dalam penjelasannya. Beberapa kalangan kemudian memberikan banyak pandangan mengenai persoalan ini. Banyak diantaranya mengarahkan pada kesimpulan teistik yang bersifat dogmatis, sehingga penerimaan atas konsep *i'jāz al-Qur'an* hanya didasarkan pada keimanan semata, ataupun usaha menjadikan *i'jāz al-Qur'an* sebagai sesuatu yang sakral dan irasional.

Meskipun demikian, tidak secara keseluruhan penjelasan mengenai *i'jāz al-Qur'an* dilakukan dengan cara demikian. Al-Jurjānī memberikan penjelasan yang lebih rasional melalui argumentasi yang menggunakan struktur dalam bahasa Arab. Menurut al-Jurja>ni, bahasa bukanlah susunan dari kata-kata, akan tetapi kumpulan dari relasi antara ujaran dan pengujar. al-Jurjānī menyebutnya dengan istilah *al-naẓm* yang memiliki makna perpindahan susunan kata yang mempengaruhi perubahan makna. Perubahan susunan dalam kata disebabkan oleh kreativitas dan kemampuan pengujar bahasa, sehingga *naẓm* bersifat pribadi. Dengan sifat inilah dimungkinkan satu ujaran memiliki perbedaan dengan ujaran-ujaran lainnya. Unsur pembeda dalam sturktur bahasa dalam pandangan al-Jurja>ni di pengaruhi oleh gaya penyampaian yang khusus (*al-uslūb*) (Al-Jurjānī, 1984, p. 469).

Meskipun al-Qur'an menggunakan bahasa Arab, ia memiliki struktur yang berbeda dengan struktur teks-teks Arab lainnya. Karena pada dasarnya, satu relitas sosial tidak dapat diwakili oleh dua bahasa meskipun bahasa tersebut memiliki kemiripan dalam strukturnya. Jika dalam suatu realita sosial memiliki dua stuktur bahasa, maka pada dasarnya realitas sosial tersebut terdiri dari dua realitas yang berbeda sesuai dengan keterwakilan bahasa yang digunakan dalam realitas tersebut (Everett, 2013, p. 11). Teks-teks lain dalam bahasa Arab mewakili pemikiran para penuturnya, sehingga al-Qur'an yang penuturnya merupakan Allah tidak dapat disamakan dengan teks-teks tersebut meskipun memiliki jenis bahasa yang sama.

Hal inilah yang dimaksudkan al-Jurjānī bahwa perbedaan dan ketidakmampuan masyarakat Arab dalam menghadirkan struktur bahasa yang sama dengan al-Qur'an dipengaruhi oleh relativitas bahasa yang berbeda tergantung pada penuturnya. Setiap karakter, susuanan kata, pemilihan diksi dan sebagainya dalam al-Qur'an merupakan hasil produksi Tuhan sebagai penuturnya, sehingga segala hal yang ada di dalamnya merepresentasikan ketinggian dan keagungan penuturnya. Pandangan ini menegasikan segala bentuk kriteria lain diluar teks al-Qur'an untuk menyebutkan kemu'jizatannya. Kemu'jizatan al-Qur'an tidak hanya bersumber dari susunan bahasa, *fas}ahah* dan

*balāghah*-nya, ataupun keindahan rimanya, akan tetapi kemu'jizatan al-Qur'an berada pada keseluruhan rangkaian teks yang memiliki keindahan bahasa maupun maknanya (Al-Jurjānī, 1984, p. 399).

Kriteria *i'jāz al-Qur'an* menurut al-Jurjānī sangat jelas dan rasional dengan meletakkannya langsung pada subjek penutur, bukan dipengaruhi oleh bahasa. Hal ini juga dapat mengarahkan pemahaman pada otentisitas teks al-Qur'an yang bersumber dari Tuhan (Al-Jurjānī, 1984, pp. 401–402). Dalam konteks ini, al-Jurjānī mengemukakan bahwa *i'jāz al-Qur'an* terletak pada strukturnya (*naẓm*), sekalipun al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang sesuai dengan kaidah-kaidah kebahasaannya dan kesepakatan atas makna yang ditujukan dalam setiap lafadnya. Atas dasar ini juga, struktur (*naẓm*) al-Qur'an memiliki perbedaan yang signifikan dengan struktur teks-teks Arab lainnya, karena penutur al-Qur'an adalah Allah yang tidak dapat dijangkau oleh manusia (Abū Zayd, 2004, p. 238).

Dalam relativitas bahasa, bentuk pemikiran seseorang dikendalikan oleh satu pola yang tidak dapat ditawar yang tidak disadari. Pola ini adalah sistem bahasa yang tidak dapat dipahami oleh orang dengan kultur bahasa lain. Begitu juga, dalam setiap bahasa memiliki sistem yang luas, yang berbeda antara satu dengan yang lain, yang secara kultural diformalisasikan dalam bentuk dan kategori tertentu yang digunakan tidak hanya sebagai alat komunikasi tetapi juga sebagai alat untuk menganalisa sifat tertentu, media menyalurkan pemikiran dan juga sebagai bangunan kesadaran (Whorf, 1956, p. 252). Begitu halnya dengan bahasa Arab yang digunakan sebagai wujud dari bahasa al-Qur'an. Pola dalam sistem bahasa yang digunakan oleh masyarakat Arab memungkin mereka menguasai seluk beluk bahasa dengan segala konvensinya. Dalam keadaan yang demikian, al-Qur'an diturunkan dengan membawa misi tantangan bagi pemilik bahasa. Narasi semacam ini yang digunakan oleh al-Juja>ni> untuk menjelaskan tujuan dalam *i'jāz*, yakni memberikan tantangan pada sesuatu yang benar-benar dikuasai oleh bangsa Arab (Al-Jurjānī, 1984, p. 385).

Melaui konsep *naẓm*, al-Jurjānī hendak menjelaskan bahwa struktur bahasa merepresentasikan muatan makna yang ada dalam bahasa tersebut. Representasi atas struktuk bahasa (*naẓm*) bersifat subjektif, sehingga menjadi faktor penting dalam membedakan satu bahasa dengan bahasa yang lainnya. Sifat subjektif ini juga menjadikan satu ungkapan bersifat unik dan khas sesuai dengan penuturnya. Begitu juga, relativitas bahasa memungkinkan satu bahasa memiliki keterkaitan dengan konteks dan budaya pada saat bahasa itu diproduksi, atau bahkan juga merupakan representasi dari budaya objek dari ungkapan. Hal ini kemudian konsep-konsep *i'jāz al-Qur'an* disamakan dengan konsep tanda dan penanda dalam kajian linguistik. Konsep ini mengarahkan pemahaman bahwa dalam setiap struktur dalam al-Qur'an

mengandung makna dan signifikansi tertentu yang ditujukan untuk menunjukkan satu penanda khusus (Abū Zayd, 2004).

Meskipun demikian, relativitas bahasa al-Qur'an tidak sepenuhnya sama dengan relativitas bahasa dalam kajian filsafat. Relativitas bahasa dalam filsafat mendasarkan pada sifat relatif terhadap nilai moral, budaya, keindahan, rasa dan pengetahuan yang dikandung dalam bahasa. Sifat relativitas ini dipengaruhi oleh pandangan seseorang yang berbeda dalam memahami realitas diluarnya, sehingga pandangan atas keindahan satu bahasa berbeda antara satu orang dengan yang lain. oleh sebab itu, hal demikian tidak berlaku bagi *naẓm* al-Qur'an. *Faṣāhah*, *balāghah*, *isti'arah* maupun *majaz* yang terkandung yang memberikan keindahan dalam satu ungkapan berlaku bagi seluruh manusia, baik Arab maupun non-Arab, dan berlangsung selamanya. Dalam segi ini, al-Qur'an adalah *i'jāz* yang kekal, abadi dan sifat tantangannya tidak temporal.

## E. SIMPULAN

Problem *i'jāz al-Qur'an* merupakan masalah klasik yang perdebatannya tidak kunjung usai. Problem ini menjadi selalu menarik karena berkaitan langsung dengan dasar utama Islam, yakni al-Qur'an. Banyak kalangan sarjana muslim klasik mencoba merasionalisasikan problem *i'jāz al-Qur'an* agar dapat lebih mudah untuk dipahami. Akan tetapi, penjelasan-penjelasan tersebut justru menjadikan *i'jāz al-Qur'an* berada pada wilayah eksternal. Al-Jurjānī menolak pandangan ini dengan menyebutkan bahwa *i'jāz al-Qur'an* berada pada aspek internal al-Qur'an. *I'jāz al-Qur'an* berada pada kriteria struktur bahasanya (*al-naẓm*).

Melalui konsep *al-naẓm*, al-Jurjānī mengemukakan bahwa ketidakmampuan masyarakat Arab sebagai pemilik bahasa disebabkan oleh sifat *faṣāhah* dan *bala>ghiyah* yang terkandung dalam *naẓm*. Nalar logis dari konsep ini pada dasarnya berada pada realitivitas bahasa yang dipengaruhi oleh penuturnya. Setiap ungkapan dalam bahasa akan memiliki perbedaan signifikan yang dipengaruhi oleh kemampuan penuturnya. Al-Qur'an yang merupakan *kalām Allah* memiliki realitas diluar jangkauan manusia, sehingga *i'jāz al-Qur'an* mengarah pada seluruh kriteria yang ada yang termanifestasi dalam struktur bahasanya (*al-naẓm*). Dengan menggunakan *lungistic realitivity* ini, menjadikan problem *i'jāz al-Qur'an* dapat diterima secara rasional dan mengkritisi konsep-konsep *i'jāz al-Qur'an* kalangan Mu'tazilah.

Meskipun demikian, kajian ini tidak serta merta menjawab seluruh problem yang ada dalam kajian *i'jāz al-Qur'an* khususnya dalam pandangan al-Jurjānī. Beberapa problem kajian yang muncul, misalnya kaitan antara makna dan signifikansi dalam *i'jāz al-Qur'an* juga dibutuhkan penjelasan lebih mendetail. Problem lain yang juga menarik untuk penelian selanjutnya adalah persoalan kontekstualitas makna ayat-ayat dalam al-

Qur'an yang berkaitan dengan persoalan *i'jāz al-Qur'an*. Beberapa problem-problem tersebut dapat menjadi rekomendasi bagi penelitian selanjurnya untuk menambah khazanah pengetahuan mengenai kajian ilmu al-qur'an, khususnya dalam kaitannya dengan persoalan *i'jāz al-Qur'an.*

## F. DAFTAR PUSTAKA


Abd al-Tawwab, S. al-D. M. (2003). *al-Naqd al-Adābī: Dirasāt Naqdiyah wa Adabiyah hawla I'jāz al-Qur'an*. Dār al-Kutb al-Hādīth.

Abū Zayd, N. H. (1990). *Mafhūm al-Naṣ*. al-Markaz al-Saqāfi al-Arabī.

Abū Zayd, N. H. (2004). *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problem Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (M. Mansur & S. Hasyim (trans.)). ICIP.

Ahmad, M. K. A., & Salām, M. Z. (n.d.). *Tsalātsa Rasā'il fī I'jāz al-Qur'an al-Rummani wa al-Khaṭṭābī wa Abd al-Qāhir al-Jurjānī: fī Dirasat al-Qur'aniyah wa al-Naqd al-Adābī*. Dār al-Ma'arif.

al-Asad Abadi, al-Q. A. al-J. (1960). *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl* (Vol. 16). Dār al-Kutub.

Al-Bāqillānī, M. bin al-T. (2005). *I'jāz al-Qur'an*. Dār al-Jail.

Al-Jāhisy, A. 'Utsmān bin 'Umar. (1933). Hujaj al-Nubuwah. In H. Al-Sandubī (Ed.), *Rasāil al-Jāhisy*. al-Muṣṭafā al-Raḥmāniyah.

Al-Jāhisy, A. 'Utsmān bin 'Umar. (1965). *Kitāb al-Hayawān* (Vol. 1). Muṣṭafā al-Bāb al-Halabī.

Al-Jurjānī, A. al-Q. (1984). *Dalāil al-I'jāz*. Maktabah al-Khāniji.

Al-Khullī, A. (1995). *Manāhij Tajdīd wa al-Balāghah wa al-Tadsīr wa al-Adāb*. al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb.

Al-Qaṭṭān, M. K. (1973). *Mabāhith fī Ulūm al-Qur'ān*. Manshūrāt al-'Aṣr al-Hadīth.

Al-Subkī, T. al-D. A. al-W. (1413). *Tabaqāt al-Syāfi'iyah al-Kubrā* (Vol. 5). Hijr li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.

Al-Suyūṭī, J. al-D. (1974). *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Vol. 4). al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb.

Al-Zāhirī, Y. bin T. (n.d.). *al-Nujūm al-Zāhirah fi Mulūk Miṣr wa al-Qāhirah* (Vol. 5). Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmī.

Al-Zarkasyī, M. bin A. A. (1957). *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Vol. 2). Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah.

Al-Zarqānī, M. 'Abd al-'Aẓīm. (1988). *Manāhil al-'Irfān* (Vol. 1). Dār al-Fikr.

Barakat, 'Abd al-Ghani Muh}ammad Sa'ad. (1989). *al-I'jāz al-Qur'ani: Wujūhuh wa Asrāruh*. Maktabah Wahbah.

Boulatta, I. J. (2008). *al-Qur'an yang Menakjubkan* (B. B., T. A.D., & H. Abd. Hakim (trans.)). Lentera Hati.

Eller, J. D. (2016). *Cultural Anthropology: Global Force, Local Lives*. Routledge.

Everett, C. (2013). *Linguistic Relativity: Evidence Across Languages and Cognitive Domains*. Walter de Gruyter.

Ibn al-Imād, A. al-H. bin A. (1986). *Syadhrāt al-Dhahab fī Akhbār min Dhahab* (Vol. 5). Dār Ibn Kathīr.

Ibn Hazm, A. bin A. (n.d.). *al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Nihal*. Maktabah al-Khāniji.

Ibn Manẓūr, M. bin M. (1414). *Lisān al-'Arab* (Vol. 10). Dār Sādir.

Losonsky, M. (1999). *Humboldt on Lingage: on The Diversity of Human Language Construction and Its Influence on The Mental Development of The Human Species*. Cambridge University Press.

Manchester, M. L. (1985). *The Philosophical Foundations of Hamboldt's Linguistic Doctrines*. John Benjamins Publishing Company.

Penn, J. M. (1972). *Linguistic Relativity versus Innate Ideas: The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*. Mouton.

Whorf, B. L. (1956). *Language, Thought, and Reality*. John Wiley & Sons, Ltd.

Wolff, P., & Holmes, K. J. (2011). Linguistic relativity. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science, 2*(3), 253–265. https://doi.org/10.1002/wcs.104

AL-BANJARI, hlm. 112-133 Vol. 19, No.1, Januari-Juni 2020
ISSN (Print) 1412-9507 ISSN (Online) 2527-6778

# KOSMOLOGI DALAM TAFSIR AL-IBRIZ KARYA BISRI MUSTAFA: RELASI TUHAN, ALAM DAN MANUSIA

**Mahbub Ghozali**

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

Diterima 06-03-2020 | Direview 02-04-2020 | Diterbitkan 27-06-2020

**Abstract**

*Cosmology in Javanese perspevtive has big implications to directing the whole concept of its action. This concept animates in every Javanese perception and action when viewing the world, including in the area of interpretation of the Qur'an. One book that consistently presents its identity as a Javanese exegesis is al-Ibriz by Bisri Mustafa. On that basis, this study aims to find the concept of cosmology in the interpretation of al-Ibriz. Based on this aims, this research uses descriptive analysis method with the type of literature study. This study also uses data analysis techniques using the hermeneutics method by Hans-Goerg Gadamer. This study found that the relationship between God, nature and humans in the interpretation of al-Ibriz depicted from human actions in the real world. Humans as the center of the real world, have an obligation to maintain and use the world as possible. As a consequence of this, humans must constantly carry out worship to God and maintain relationships with other humans. The action is an attempt to maintain the balance and peace of their lives in the real world which also has implications in the afterlife*

**Keywords**: *Cosmology, Bisri Mustafa, al-Ibriz, Javanese Philosophy, Unity*

**Abstrak**

*Kosmologi dalam pandangan Jawa memiliki implikasi yang besar dalam mengarahkan seluruh konsep tindakannya di dunia. Konsep ini menjiwai dalam setiap persepsi dan tindakan orang Jawa dalam memandang dunia, termasuk dalam wilayah penafsiran terhadap al-Qur'an. Salah satu tafsir yang secara konsisten menampilkan identitasnya sebagai tafsir Jawa adalah al-Ibriz karya Bisri Mustafa. Atas dasar itu, penelitian ini bertujuan untuk menemukan konsep kosmologi dalam tafsir al-Ibriz. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan menggunakan metode diskriptif analisis dengan jenis penelitian studi pustaka. Penelitian ini juga menggunakan teknik analisa data dengan menggunakan metode hermeneutika Hans-Goerg Gadamer. Dari hasil pembahasan, penelitian ini menemukan bahwa relasi antara Tuhan, alam dan*

DOI : 10.18592/al-banjari.v19i1.3583

*manusia dalam tafsir al-Ibriz tergambar dari tindakan manusia di dunia nyata. Manusia sebagai pusat dari dunia nyata, memiliki kewajiban untuk menjaga dan memanfaatkan dunia sebaik mungkin. Konsekuensi dari hal tersebut, manusia harus senantiasi menjalankan ibadah kepada Tuhan dan menjaga hubungannya dengan manusia yang lain. Tindakan tersebut sebagai upaya untuk menjaga keseimbangan dan ketentraman kehidupan mereka di dunia nyata yang juga memiliki implikasi di kehiduap akhirat.*
**Kata Kunci :***Kosmologi, Bisri Mustafa, al-Ibriz, Filsafat Jawa, Manunggaling*

## Pendahuluan

Jawa dengan segala bentuk pandangannya terhadap dunia (*worldview*) telah banyak menarik perhatian para peneliti. Banyak diantara mereka mendalami konsep-konsep yang dimiliki oleh masyarakat Jawa dalam menjalani kehidupannya. Denys Lombard pernah melakukan penelitian untuk mencari alasan dibalik kepatuhan masyarakat Jawa terhadap raja-raja mereka. Dalam kesimpulannya, Lombard mengungkapkan bahwa kepatuhan mereka terhadap Raja dipengaruhi keyakinan atas fungsi Raja sebagai penyeimbang antara mikrokosmos dengan makrokosmos.[1] Dalam konteks yang sama, Mark R. Woodward juga berkesimpulan bahwa ketaatan masyarakat Jawa terhadap Rajanya dipengaruhi oleh pandangan mereka tentang kosmologi.[2]

Pandangan masyarakat Jawa mengenai kosmos yang didalamnya memuat relasi Tuhan dan alam, terjalin semenjak lama. Bahkan, jika konsep ini ditarik lebih jauh lagi, aktivitas yang dilakukan mereka selalu bergantung pada kekuatan-kekuatan alam yang diyakini sebagai bagian dari tanda-tanda yang diberikan oleh Tuhan. Alam selalu diasosiasikan sebagai sesuatu yang hidup dan memberikan kehidupan. Dalam *piwulang Kawruh Kejawen*, terdapat tiga konsep keyakinan masyarakat Jawa mengenai hubungan manusia, Tuhan dan alam. *Pertama,* konsep mengenai Tuhan sebagai penjaga Alam (*kang murbeng alam*). *Kedua,* kesadaran akan wujudnya alam. *Ketiga,* keadaran atas eksistensi manusia yang harus dijaga pola hubungannya.[3]

Seluruh konsep keseimbangan antara makrokosmos dan mikrokosmos menjiwai segala tindakan yang dilakukan dalam menjalani kehidupan mereka. Bahkan, konsep ini telah menjadi bagian dari konsep diri masyarakat Jawa

---

[1] Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005).
[2] Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, trans. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 2004).
[3] Janmo Dumadi, *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa* (Yogyakarta: Shaida, 2011).

secara turun temurun. Implementasi tersebut pada akhirnya menciptakan satu konsep baru dalam filsafat Jawa yang disebut dengan etika Jawa.[4] Konsep ini tidak hanya berhubungan dengan tindakan-tindakan manusia Jawa dalam kaitannya menjaga relasi antara sesama manusia, akan tetapi juga menyangkut pada konsep-konsep magis-teologis yang berkaitan dengan relasi mereka dengan Tuhan.[5] Bahkan, Benedic R. Anderson menyebutkan praktik keyakinan Jawa tentang kosmologi ini sebagai bagian dari watak orang Jawa yang tidak bisa dengan mudah dihilangkan.[6] Dengan penyebutan sebagai bagian dari watak, maka pola pikir masyarakat Jawa dapat dipastikan memiliki corak tentang konsep-konsep tersebut. Hal ini juga berpengaruh dalam konsep-konsep yang ditawarkan dalam setiap pemikiran keagamaan, termasuk dalam tafsir.

Tafsir sebagai saran untuk memberikan penjelasan mengenai makna dan tujuan hukum dalam ayat al-Qur'an,[7] memungkinkannya untuk terbuka terhadap pembacaan yang dilakukan oleh sang penafsir dengan *background* keilmuan dan sosial-kultur yang membentuknya.[8] Pendekatan yang digunakan oleh penafsir sesuai dengan apa yang dimilikinya membentuk kecenderungan dalam hasil penafsiran. Dalam kajian tafsir kecenderungan ini dikenal dengan sebutan *ittijahat* (corak), sehingga memungkinkan terdapat warna yang berbeda dalam setiap tafsir sesuai dengan pendekatan yang digunakan oleh orang yang menafsirkan.[9] Dalam pandangan Hans-George Gadamer, setiap pembacaan terhadap teks, akan selalu melibatkan dealektika antara teks dengan kecenderungan (*pre-judice*) penafsir yang dipengaruhi oleh konsepsi mereka tentang dunia.[10]

Keniscayaan ini juga terjadi ketika Bisri Mustafa sebagai bagian dari masyarakat Jawa mendekati al-Qur'an dengan membawa konsep-konsepnya

---

[4] Hildred Geertz, *Keluarga Jawa* (Jakarta: Grafiti Press, 1961), 38.
[5] P. M. Laksono, *Tradisi Dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan Dan Pedesaan: Alih Ubah Model Berpikir Jawa* (Yogyakarta: KEPEL Press, 2009), 14.
[6] Benedic B. Anderson, *Mitologi Dan Toleransi Orang Jawa*, trans. Revianto B. Santoso and Luthfi Wulandari (Yogyakarta: Qalam, 2000), 1.
[7] Muhammad bin Abd Allah Al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulum al-Qur'an*, vol. 2 (Beirut: Dar Ih}ya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957), 148–49.
[8] Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, trans. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2013), 325–26.
[9] Fu'ad Abd al-Rahman Al-Rumi, *Ittijahat Al-Tafsir Fi al-Qarn al-Rabi' 'Ashr*, vol. 1 (Riyad: Mu'assasah al-Risalah, 1997), 9.
[10] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2006), 6.

mengenai tradisi dan budaya Jawa yang membentuknya. Argumentasi yang dapat menguatkan pandangan ini adalah tujuan penulisan kitab ini yang didasarkan pada penyebaran kandungan al-Qur'an kepada masyarakat Jawa yang tidak mengerti bahasa Arab.[11] Kecenderungan Bisri Mustafa terhadap konteks ke-Jawaannya juga dapat dilihat dari penggunaan bahasa Jawa dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dalam *Tafsir al-Ibri>z*. Keterpengaruhan Bisri Mustafa terkait tradisi kejawaan juga dijelaskan dalam penelitian Idrus al-Hamid dengan judul *Eksistensi Kebudayaan Jawa dalam Penafsiran KH Bisri Mustafa*. Al-Hamid menjelaskan beberapa konsep etika Jawa dalam *Tafsir al-Ibri>z*, seperti konsep religius-magis dan *kawula-Pangeran*.[12]

Keterpengaruhan Bisri Mustafa dalam melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak hanya didasarkan pada tradisi dan budaya Jawa, akan tetapi juga dipengaruhi oleh kontek tradisi pesantren yang juga merupakan *background* budaya yang membentuknya. Hal ini dibuktikan oleh Muhammad Asif dalam penelitiannya yang berjudul *Qur'anic Exegesis and The Tradition of The Pesantren: Characteristics of Tafsir al-Ibriz of Bisri Mustafa*.[13] Penelitian lain yang terkait dengan *al-Ibriz* adalah penelitian yang dilakukan oleh Aunillah Reza Pratama dengan judul *Women Rights in Qur'anic Exegesis of al-Ibriz and Ta>j al-Muslimi>n*. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Bisri Mustafa menempatkan penafsiran atas hak-hak wanita di bawah konsepsi Patriarkal yang mejadi ciri khas dari budaya Jawa.[14]

Meskipun banyak penelitian berusaha mengungkap pertautan antara tradisi Jawa dalam penafsiran yang dilakukan Bisri, akan tetapi konsep utama dalam tradisi Jawa tidak pernah disunggung. Hal yang menjadi ciri khas dari pandangan dunia Jawa adalah terkait dengan kasatuan pandangan teradap realitas yang dibentuk oleh relasi manusia, alam, dan Tuhan. Dalam konteks ini, Franz Magnis-Suseno menganggap bahwa konsep utama dalam pemikiran Jawa

---

[11] Bisri Mustofa, *Al-Ibriz: Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa* (Wonosobo: Lembaga Kajian Strategis Indonesia, 2015), iv.

[12] Idrus al Hamid, "Eksistensi Kebudayaan Jawa Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustafa," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 9, no. 1 (2019).

[13] Muhammad Asif, "Qur'anic Exegesis and The Tradition of The Pesantren: Characteristics of Tafsir al-Ibriz of Bisri Mustafa," *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 9, no. 2 (2016): 241–64, https://doi.org/10.22548/SHF.V9I2.154.

[14] Aunillah Reza Pratama, "HAK-HAK PEREMPUAN DALAM TAFSIR AL-IBRĪZ DAN TAFSIR TĀJ AL-MUSLIMĪN," *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 11, no. 2 (December 31, 2018): 283–308, https://doi.org/10.22548/SHF.V11I2.359.

terakumulasi dalam konsep religiusnya mengenai kosmologi.[15] Atas dasar tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menemukan konsep kosmologi Jawa dalam penafsiran Bisri Mustafa di *Tafsir al-Ibriz*.

Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode diskriptif analisis dengan jenis penelitian studi pustaka. Penelitian ini juga menggunakan teknik analisa data dengan menggunakan metode hermeneutika Hans-Goerg Gadamer. Sumber data sebagai bahan dasar dalam penelitian ini, adalah *Tafsir al-Ibriz fi Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz* karya Bisri Mustofa. Selain itu, penulis juga merujuk pada beberapa literatur kajian terdahulu yang telah disebut sebagai bahan rujukan pendukung.

## Metode

penelitian ini menggunakan menggunakan metode diskriptif analisis dengan jenis penelitian studi pustaka. Penelitian ini juga menggunakan teknik analisa data dengan menggunakan metode hermeneutika Hans-Goerg Gadamer.

## Kosmologi Jawa: Memahami Relasi Manusia, Alam, dan Tuhan

Istilah Kosmos pertama kali dikenal dalam beberapa tulisan karya filosuf Yunani, seperti Pythagoras dan Plato. Akan tetapi, penggunaan istilah ini tidak merujuk pada definisi khusus yang dipahami sebagai kajian mengenai alam.[16] Justru, istilah yang digunakan untuk menunjukkan ilmu tentang alam dikenal pada masa skolastik Yunani dengan istilah *philosophia nature* atau dalam karya-karya Aristoteles disebut dengan *fusika*.[17] Kosmologi sebagai disiplin ilmu mandiri baru diperkenalkan oleh Christian Wollf sebagai bagian dari cabang ilmu metafisika. Wolff meletakkan dasar pembahasan kosmologi pada segala sesuatu tentang ada.[18]

Kosmologi sebagai bagian dari ilmu metafisika, menjadikan keilmuan ini mengacu pada eksistensi diluar dunia materi. Hal ini terjadi karena potensi akal yang dimiliki manusia ketika mengahadapi realitas, selalu berkembang hingga mencapai keraguan atas eksistensi dirinya, kehidupan dan masa

---

[15] Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafati Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1984), 82–83.
[16] Anton Bekker, *Kosmologi Dan Ekologi: Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 27.
[17] Bekker, 40.
[18] Maria R. Antognazza, "Arguments for The Existence of God: The Continental European Debate," in *The Cambridge History of Eighteenth-Century*, ed. Knud Haakonssen, vol. 1 (New York: Cambridge University Press, 2006), 741.

depannya. Pada titik ini, seseorang akan mulai mempertanyakan konsep-konsep dasar mengenai kehidupnya, hingga ia dapat merasakan kehadiran alam semesta dalam dirinya.[19] Untuk mencapai tingkatan ini, maka diperlukan penyatuan seluruh konsep keilmuan dalam satu perspektif, sehingga banyak kalangan menganggap kosmologi sebagai bagian keilmuan yang rumit dalam filsafat.

Dalam konteks ini, Anton Bekker membagi kajian dalam kosmologi menjadi dua, kosmologi filsafat dan kosmologi empirik. Dalam pembahasan kosmologi filsafat, konsep dasar mengenai kosmologi diberiakan penjabaran lebih mendetail untuk memberikan pemahaman yang mendelam mengenai relasi-relasi kosmos, serta kosep-konsep penting didalamnya. Sedangkan kosmologi empirik mencakup langkah kongkrit mengenai pemahaman kosmologi yang masih umum, sehingga pemahaman fundamental dalam kosmologi filsafat memberikan perspektif bagi pengetahuan empiris yang lebih khusus.[20] Secara lebih praksis, Bekker menjelaskan mengenai hubungan antara manusia dan alam dalam konsep kosmologi, dengan penjelesan bahwa manusia menyadiri eksistensi dirinya di dunia dengan kesadaran khusus. Kesadaran ini memungkinkan bagi manusia merasakan relasinya dengan manusia yang lain di dalam dunia yang lebih luas, sehingga kesadaran manusia terhadap dunia tercapai ketika ia merasakan hubungan dengan manusia yang lain. Pemahaman semacam ini disebut Bekker sebagai kesatuan objektif. Kesadaran manusia terhadap dunia menurut Bekker juga dapat dicapai dengan cara yang formal. Manusia mencari eksistensi dunia, dengan jalan mempertanyakan dunianya. Dengan kemampuan untuk menemukan jawaban-jawaban atas pertanyaan tersebut, keberadaan manusia dapat dibedakan dengan makhluk lainnya yang hanya memperlakukan dunia sebagai tempat mereka hidup.[21]

Kesadaran formal mengenai dunia, tidak berlangsung seketika. Ia membutukan proses yang panjang, sehingga manusia benar-benar menyadari eksistensi dunianya. Dalam hal ini Cornelis A. van Peursen membagi proses tersebut ke dalam tiga tahap. *Pertama,* tahap mitologis, yakni kesadaran mengenai eksistensi alam yang diperoleh dengan asosiasi-asiosiasi kekuatan supranatural yang dimiliki oleh alam. *Kedua,* tahap ontologis, yakni manusia mulai sadar bahwa gerak alam tidak didasarkan pada kekuatan-kekuatan mistis, akan tetapi terdapat alasan yang logis mengenai hal tersebut. *Ketiga,* tahap

[19] Archie J. Bahm, *Metaphysics: An Introduction* (New Mexico: Harper & Row, 1986), 6.
[20] Bekker, *Kosmologi Dan Ekologi: Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*, 56.
[21] Bekker, 29.

fungsional, yakni kondisi kesadaran yang dimiliki oleh manusia mengenai potensi alam yang dapat digunakan untuk kepentingan mereka.[22]

Dalam konteks masyarakat Jawa, kesadaran mereka tentang dunia terimplementasikan dalam setiap tindakannya. Mereka menyadari atas eksistensi dunia dengan menciptakan relasi dengan manusia lainnya. Oleh sebab itu, mayoritas orang Jawa berusaha mempertahankan hubungan dengan sikap yang *tepo seliro, ramah* dan etika-etika lainnya. Bahkan, dalam pandangan masyarakat Jawa kuno, kesadaran tentang eksistensi alam berada pada dimensi mistis yang selalu menggap alam mengatur segala bentuk aktivitas manusia dengan petanda-petanda khsusus. Sikap ini yang menjadikan masyarakat Jawa sebagai komunitas yang penuh dengan mistifikasi, mitologisasi dan sakralisasi.

Mistifikasi alam dalam persepsi masyarakat Jawa dapat dilihat dari keyakinannya mengenai kehidupan dan penghidupan dari alam. Dalam *Piwulang Kawruh Kejawen,* terdapat beberapa ajaran yang dipengang teguh oleh mayoritas orang Jawa. Ajaran ini menyangkut keyakinan terhadap Tuhan, keyakinan atas eksistensi alam, dan keyakinan untuk tetap menjaga hubungan sesama manusia.[23] Tiga keyakinan ini merupakan konsep kosmologis dalam pandangan Jawa. Makrokosmos diwakili dengan pandangan atas kekuatan-kekuatan magis yang dimiliki oleh alam. Alam dalam pandangan Jawa tersusun dari beberapa tingkatan yang sifatnya hirarkis. Alam juga tersusun dari lima unsur yang terdiri dari empat arah dan satu pusat. Pusat tersebut sebagai unsur yang paling penting karena bertugas menjaga keseimbangan dan mempersatukan.[24]

Sedangkan mikrokosmos dipahami sebagai bentuk praksis atas kesadaran mengenai dunia nyata. Mikrokosmos terdiri atas segala struktur sosial yang ada dalam masyarakat yang mencakup segala eksisten yang dapat di indera. Dalam tatanan mikrokosmos, keraton diletakkan sebagai pusat segalanya yang bertugas menjaga keseimbangan di dunia nyata. Sementara itu, Raja yang merupakan penguasa kraton berfungsi sebagai penyeimbang dan menjaga keserasian antara makrokosmos dengan mikrokosmos. Raja dipandang memiliki kekuatan-kekuatan kosmis yang dapat mengalirkannya ke daerah, sehingga dapat membawa kemakmuran, ketentraman dan kesuburan.[25]

---

[22] Cornelis A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 18.

[23] Janmo Dumadi, *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa* (Yogyakarta: Shaida, 2011), 30–31.

[24] Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, trans. Winarsih Partaningrat Arifin and Rahayu S. Hidayat (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 100.

[25] Lombard, 60.

Cara pandang terhadap dunia yang demikian terjaga dari generasi ke generasi. Hal ini disebabkan karena pandangan orang Jawa terhadap dunia, terintegrasi kedalam keyakinan mereka dalam beragama. Hal yang paling sederhana untuk menjelaskan ini adalah kebiasaan mereka untuk mempersembahkan makanan kepada sesuatu yang dianggap memiliki kekuatan mistis. Kebiasaan ini pada dasarnya meruapan konsep-konsep pemahaman atas kosmos yang diidentikkan dalam ritual agama. Praktik lainnya adalah kebiasaan Jawa yang melakukan aktivitas sehari-hari yang masih dikaitkan dengan keadaan alam atau bahkan waktu kelahiran seseorang (*weton*).[26] Bahkan, dalam pandangan Woodward, konsep ini merupakan konsep utama dalam kehidupan politik, hubungan sosial hirarkis, dan kesatuan mistik masyarakat Jawa.[27]

Kesatuan mistik dalam konsep ini sangat jelas tergambar dalam konsep-konsep relasi hubungan manusia dengan Tuhan yang disebut dengan *manunggaling kawula-Gusti.* Hubungan kesatuan ini disebutkan dengan banyak istilah lain, diantaranya *sabawa rasa manunggaling kawula Lan Gusti, pamoring kawula-Gusti, jumbuhing kawula-Gusti, curiga manjing warangka,* dan *warangka manjing curiga.* Istilah tersebut menunjukkan pada makna yang sama, yakni kesatuan antara dua unsur yang berlawanan. Akan tetapi, konsep ini pada dasarnya bukan untuk menunjukkan satu ajarah tertentu yang dilekatkan pada Syekh Siti Jennar, akan tetapi istilah ini menunjukkan satu pengalaman khusus yang dirasakan oleh seseorang dalam proses pencariannya terhadap dunia.[28] Pengalaman semacam ini hanya bisa dirasakan oleh beberapa orang tertentu, tanpa bisa di diskripsikan secara konkret. Kesadaran manusia dengan Tuhan memiliki sifat yang berbeda dengan kesadarannya tentang alam. Tuhan dalam pandangan Jawa dipahami sebagai perkara yang tidak dapat dilihat, akan tetapi dapat ditemukan dan keberadaannya meliputi seluruh alam (*mung dumunung mring kang awas, mung sasmita aneng ing jagad ngebeki*).[29]

## Identitas Bisri Mustafa dan Tafsir *al-Ibriz*

a. Biografi Bisri Mustafa

Bisri Mustafa dilahirkan pada tahun 1915 M., di kampung Sawahan Gg. Palen Rembang Jawa Tengah dari pasangan H. Zainal Mustofa dan

---

[26] Dumadi, *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa*, 34–35.

[27] Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, 111–12.

[28] Sujamto, *Sabda Pandita Ratu* (Semarang: Dahara Press, 1993), 17.

[29] Suwardi Endraswara, *Agama Jawa: Ajaran, Amalan Dan Asal Usul Kejawen* (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2018), 270.

Chodijah.[30] Bisri lahir dari keluarga yang berkecukupan. Ayahnya bekerja bekerja sebagai pedagang yang dikenal dengan Djojo Mustopo. Nama asli ayahnya adalah Djaja Rabitan, yang dikenal sebagai orang yang dermawan dan mencintai kiai. Ibunya adalah Chodijah yang masih memiliki keturunan Makassar.[31] Bisri Mustafa lahir dengan nama Mashadi. Ia adalah anak pertama dari empat bersaudara, yakni Mashadi, Salamah (Aminah), Misbach, dan Ma'shum. Selain itu, Mashadi memiliki saudara dari hasil pernikahan ayah dan ibunya sebelumnya. Sebelum menikah dengan Chodijah, Zainal Mustofa menikah dengan Dakilah dan dikaruniai dua orang anak, H. Zuhdi dan H. Maskanah. Sedangkan Chodijah menikah dengan Dalimin dan dikaruniai dua orang anak, Achmad dan Tasmin.[32]

Pada tahun 1923, Mashadi diajak ayanya untuk ikut dalam rombongan Haji ke Makkah beserta saudara-saudaranya yang lain. Anggota keluarga yang ikut serta dalam perjalanan tersebut diantaranya, H. Zainal Mustafa, Chodijah, Mashadi (8 tahun), Salamah (5,5 tahun), Misbach (3,5 tahun), dan Ma'shum (1 tahun). Rombongan ini menggunakan kapal Chasan Imazi Bombay dan naik dari pelabuhan Rembang.[33] Setibanya di Makkah, Mashadi mengalami sakit, sehingga dalam menjalankan rukun haji, ia harus ditandu. Dalam perjalanan pulang ke Indonesia melalui Jaddah, H. Zainal Mustafa mengalami sakit keras dan wafat di usia 63 tahun. Jenazahnya diserahkan ke seorang *Shekh* untuk dimakamkan dengan pihak keluarga membayar sebesar 60 rupiah sebagai biaya pemakaman dan sewa tanah pemakaman, karena saat wafat, bersamaan dengan keberangkatan kapal, pihak keluarga tidak dapat mengantarkan jenazah, sehingga pihak keluarga tidak pernah tahu letak pemakaman H. Zainal Mustafa.[34] Setibanya di Indonesia, Mashadi mengganti namanya dengan Bisri, dan selanjutnya ia dikenal dengan sebutan Bisri Mustafa.

Sejak peristiwa di Jeddah, Bisri Mustafa memasuki babak baru dalam kehidupannya. Sebelumnya, semasa ayahnya hidup, seluruh tanggung jawab keluarga menjadi tanggung jawab H. Zainal Mustafa.

---

[30] Saifillah Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), 319.
[31] Ahmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustafa* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 9.
[32] Huda, 8–9.
[33] Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, 320.
[34] Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustafa*, 9–10.

Ketika ayahnya wafat, terjadi perubahan yang signifikan dalam kehidupan keluarga Bisri. Seluruh tanggung jawab keluarga, termasuk keperluan pendidikan Bisri, beralih ke H. Zuhdi, saudara tirinya. Untuk menjamin masa depan Bisri Mustafa, H. Zuhdi memilihkan pendidikan yang layak untuk adiknya di Rembang. Pada masa itu, di Rembang terdapat tiga macam sekolah; pertama, *Eropese School*, sekolah khusus anak priyayi tinggi. Kedua, *Hollands Inlands School* (HIS), sekolah yang muridnya terdiri dari anak-anak pegawai negeri yang penghasilannya tetap. Ketiga, *Sekolah Ongko Loro* (sekolah Jawa), sekolah yang murid-muridnya terdiri dari anak kampung, pedagang, dan anak tukang. Bisri oleh kakaknya didaftarkan di HIS.[35]

Bisri diterima masuk sekolah HIS, sebab ia diakui sebagai keluarga Raden Sudjono, mantri guru HIS yang bertempat tinggal di Sawahan Rembang yang merupakan tetangga keluarga Bisri. Setelah perihal ini diketahui oleh KH. Cholil, pengasuh pesantren Kasingan, ia memberikan nasehat kepada H. Zuhdi untuk membatalkan rencana tersebut. KH. Cholil beranggapan bahwa HIS adalah sekolah milik penjajah Belanda yang dikhususkan bagi anak pegawai negeri yang berpenghasilan tetap, sedangkan Bisri hanya seorang anak pedagang. Ia juga beralasan bahwa tidak pantas mengaku sebagai keluarga orang lain hanya untuk bisa belajar di HIS. Faktor lain dari pelarangan KH. Cholil adalah kebenciannya terhadap Belanda. Ia khawatir Bisri nantinya memiliki watak seperti penjajah Belanda. Atas dasar itu, Bisri dipindah ke *Sekolah Ongko Loro* dan mendapatkan sertifikat setelah menempuh pendidikan selama tiga tahun.[36]

Sebelum sekolah di *Sekolah Ongko Loro,* Bisri Mustofa mengaji ke KH. Cholil Kasingan. Akan tetapi kegiatan ini berhenti seiring dengan masuknya Bisri di *Sekolah Ongko Loro.* Waktu yang bersamaan menjadi alasan Bisri berhenti mengaji di Pesantren Kasingan, sehingga untuk memenuhi pendidikan informal tersebut, Bisri mengaji pada kakaknya, H. Zuhdi. Pada tahun 1925, Bisri bersama dengan Maskub (H. Muslich), diantar oleh kakaknya ke Pesantren Kajen untuk mengikuti kegiatan pondok pesantren selama bulan Ramadhan. Akan tetapi, setelah tiga hari mengikuti kegiatan tersebut, ia tidak kerasan dan kembali lagi ke Rembang.[37] Setelah lulus dari *Sekolah Ongko Loro*, tahun 1926, Bisri diminta

---

[35] Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, 321.
[36] Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustafa*, 11.
[37] Huda, 12.

H. Zuhdi untuk melanjutkan pendidikan di Pondok Pesantren Kasingan, yang diasuh Kiai Cholil. Ketidaktertarikan Bisri pada pendidikan tersebut menjadikan hasil yang dicapainya tidak memuaskan, sehingga tidak lama setelah itu, ia berhenti dan kembali ke Rembang.

Setelah beberapa bulan di Rembang, pada tahun 1930, ia diperintahkan kembali ke Kasingan, dan dipasrahkan kepada Suja'i yang merupakan ipar dari Kiai Cholil. Pada awal masa pendidikannya di Pesantren, ia tidak langsung mengaji kepada Kiai Cholil tetapi justru mengaji ke Suja'i, ipar Kiai Cholil. Hal ini lebih disebabkan oleh ketidaksiapan Bisri untuk mengaji langsung ke Kiai Cholil yang dikenal memiliki watak yang keras. Faktor lainnya adalah, Bisri ingin menyiapkan diri sebelum langsung mengaji ke Kiai Cholil dan membuktikan kepada teman-temannya yang tidak memberikan tanggapan baik ketika Bisri belajar pertama kali di Pesantren.[38]

Ketika Bisri mengaji ke Suja'i, ia hanya mempelajari kitab *Alfiyah* karya Ibn Ma>lik selama dua tahun, sehingga ia benar-benar menguasai kitab tersebut. Pada saat Kiai Cholil membuka pengajian *Alfiyah*, Bisri diperintahkan oleh Suja'i untuk ikut dalam pengajian tersebut dan diharuskan untuk duduk di paling depan. Tujuannya agar Bisri dapat lebih paham penjelasan Kiai Cholil dan dapat menjawab seluruh pertanyaan yang diberikan kiai Cholil. Tujuan tersebutpun tercapai, setiap ada pertanyaan dari Kiai, Bisri yang pertama kali menjawab, dan hal tersebut dapat memancing perhatian teman-temannya. Bisri mulai mendapatkan perhatian khusus dari teman-temannya dan mulai menjadikan Bisri tempat rujukan tentang permasalahan dalam *Alfiyah*.[39] Satu tahun kemudian, ia mulai mempelajari kitab *Fath} al-Mu'in*. Setelah selesai, baru ia mengaji kitab-kitab lainnya seperti, *Fath} al-Wahhab, Iqna', Jam'u al-Jawami'*, *Uqud al-Juman,* dan kitab-kitab lainnya.

Sejak tahun 1933, Bisri Mustafa sudah dipandang sebagai seorang santri yang memiliki pemahaman terhadap kajian-kajian ke-Islaman yang mumpuni dan menjadi rujukan bagi santri lainnya. Pada tahun ini juga, adik Bisri menyusul untuk menempuh pendidikan di Kasingan, sehingga biaya yang dikeluarkan oleh kakaknya, H. Zuhdi bertambah. Untuk mengurangi beban kakaknya, Bisri mulai berjualan kitab yang ia ambil dari

---

[38] Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, 322.
[39] Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustafa*, 14.

toko kakaknya. Keuntungan dari penjualan tersebut dijadikan tambahan untuk biaya di pesantren.[40]

Pada tahun 1932, Bisri meminta restu kepada KH. Cholil untuk melanjutkan pendidikannya di Pesantren Termas asuhan KH. Dimyati. Permintaan tersebut tidak direstui oleh KH. Cholil, bahkan ia cenderung melarang. KH. Cholil beralasan bahwa di Kasinganpun Bisri tidak akan menghabiskan seluruh ilmu yang diajarkan. Keinginan Bisri pidah ke Termas lebih disebabkan oleh mayoritas temannya melanjutkan pendidikan di Termas. Bisri tidak berani untuk melanggar apa yang telah dititahkan oleh gurunya, sehingga ia tidak melanjutkan niat untuk pindah ke Termas.

Pada bulan Sya'ban tahun 1934, KH. Cholil memerintahkan Bisri untuk mengikuti pengajian kitab *Saih} Bukhari* dan *Sahih Muslim* yang diadakan oleh KH. Hasyim Asy'ari di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang. Pengajian tersebut dimulai tanggal 21 Sya'ban, tetapi yang dibacakan adalah kitab *Sahih Muslim* dan *Tajrid al-Bukhari*. Pada 10 Ramadhan, KH. Hasyim Asy'ari jatuh sakit dan pengajiannya dilanjutkan oleh KH. Ilyas untuk melanjutkan pengajian *Sahih Muslim* dan KH. Baidhowi untuk melanjutkan kitab *Tajrid al-Bukhari*.[41]

Setelah Bisri dinikahkan dengan putri KH. Cholil, Ma'rufah pada tahun 1934, Bisri mulai mengajar di Pesantren Kasingan. Dengan adanya tanggung jawab tersebut, Bisri merasakan beban yang begitu berat, terlebih setelah wafatnya KH. Dimyati, banyak santri Termas yang notabenenya alumi Kasingan kembali lagi mondok di Kasingan. Kebanyakan mereka ingin mengaji ke Bisri dengan kitab yang belum pernah Bisri dalami sebelumnya. Untuk mengatasi prolem tersebut, sebelum mengajar Bisri mendiskusikan kitab yang akan dibacakan dengan Kiai Kamil dan Kiai Fadholi di Karanggeneng. Hasil musyawarah yang diperolehnya, diajarkan kepada santrinya, sehingga jadwal pengajaran santri bergantung pada jadwal musyawarahnya di Karanggeneng. Tidak betah dengan model semacam ini, keinginan Bisri untuk meningalkan Rembang dan menempuh pendidikan mulai muncul kembali.

Pada musim haji tahun 1936, Bisri mendapatkan restu dari KH. Cholil untuk menunaikan haji dari hasil tabungannya dan dari hasil penjualan kitab *Hashiyah Bujairomi Iqna'* karya KH. Cholil. Selama di

---

[40] Huda, 14.
[41] Huda, 15.

Makkah, ia menumpang di rumah Shaykh Chamid Said sebagai *khadam*. Menjelang rombongan haji pulang, Bisri mulai mengingat kondisi pada saat ia mengajar, sehingga bersama dengan temannya, Suyuti Cholil dan Zuhdi dari Tuban, Bisri memutuskan untuk tinggal di Makkah untuk memperdalam ilmunya. Di Makkah ia menuntut ilmu kepada KH. Bakir, Shaykh Umar Chamdan al-Maghribi, Sheykh Maliki al-Hasani, Sayyid Amin, Sheykh Hasan Mashshat}, Sayyid Alawiy, dan KH. Abdul Muhaimin.[42] KH. Bisri Mustofa bermukim di Makkah selama satu tahun. Ia kemudian diminta pulang oleh KH. Cholil, dan pada tahun 1937, ia kembali ke Rembang bersama kedua temannya.

Hasil karya KH. Bisri Mustafa meliputi berbagai bidang keilmuan, diantaranya: Ilmu Tafsir dan Tafsir, Ilmu Hadis dan Hadis, ilmu Nahwu, ilmu S}araf, Fikih, dan Akhlak. Jumlah keseluruhan dari karyanya berkisar 176 judul. Dalam penulisan karya-karya tersebut, KH. Bisri Mustafa menggunakan bahasa yang beragam, ada yang berbahasa jawa dengan penulisan penggunakan *pegon*, ada yang berbahasa Indonesia, dan juga ada yang menggunakan bahasa Arab. Karya-karyanya diantaranya:[43] *Tafsir al-Ibriz, Al-Ikthir* , Terjemah Kitab *Bulugh al-Maram,* Terjemah Hadis *'Arba'in al-Nawawi, Islam dan Shalat, Islam dan Tauhid, 'Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, al-Baiquniyah*, Terjemah *Sharh} Alfiyah Ibn Malik*, Terjemah *Sharh al-Jurumiyah*, Terjemah *Sharh Imriti*, Terjemah *Sullam al-Mu'awanah*, *Safinah al-Salat*, Terjemah Kitab *Faraid al-Bahiyah*, *Muniyat al-Azman*, *Lataif al-Irshad*, *Al-Nabras*, *Mansik Haji*, *Kashkul*, *al-Risalat al-Hasanat*, *al-Wasaya li al-Aba' wa Abna'*, *Islam dan Keluarga Berencana*, *Kotbah Jum'at, Al-Ta'liqat al-Mufidah li al-Qasidah al-Munharifat.*

Karya-karya KH. Bisri Mustofa tersebut, pada umumnya ditujukan pada dua kelompok sasaran. *Pertama*, kelompok santri yang sedang belajar di Pesantren. *Kedua*, masyarakat umum di pedesaan yang giat dalam pengajian di surau dan langgar. Dalam hal ini karya-karya untuk mereka lebih banyak berupa ilmu-ilmu praktis yang berkaitan dengan soal ibadah.[44]

b. Tafsir *al-Ibriz:* Latar Belakang, Karekteristik dan Metode

Secara eksplisit, Bisri Mustafa tidak menjelaskan latar belakang penulisan tafsir *al-Ibriz*. Latar belakang penulisan tafsir ini justru

---

[42] Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, 323.

[43] M. Ramli HS, *Corak Pemikiran Kalam KH. Bisri Mustafa: Studi Komparatif Dengan Teologi Tradisional Asy'ariyah* (Tesis: IAIN Syarif Hidayatullah, 1994), 19–20.

[44] Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, 328.

diungkapkan oleh Mustafa Bisri. Ia mengungkapkan bahwa tujuan penulisan tafsir ini adalah untuk memudahkan pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an bagi masyarakat Jawa.[45] Menurut Cholil Bisri, penulisan tafsir ini tidak bisa dilepaskan dari kegiatan pengajian rutin yang dilakukan oleh Bisri Mustafa setiap hari Selasa dan Jum'at. Cholil Bisri mengungkapkan,

> Kegiatan menulis Bisri diawali dengan kegiatan memberi makna kitab kuning yang digunakan dalam pesantren. Dan karena dorongan teman-teman Bisri, maka kegiatan memberi makna itu ditingkat menjadi buku dan disebarkan ke pesantren-pesantren. Khusus ketika Bisri menulis tafsir *al-Ibriz* yang dianggap hasil karya yang paling besar, Bisri selalu dalam keadaan suci tidak berhadas dan disertai ibadah puasa sunnag hari senin dan kamis. Bisri menulis tafsir selama kurang lebih empat tahun, jadi kira-kira tahun 1957-1960. Setiap mendapat satu juz, Bisri mengajak murid-murid yang dekat pergi ziarah ke kuburan Wali Sembilan.[46]

Hal ini juga diperkuat oleh Mustafa Bisri, bahwa kitab tafsir ini ditulis untuk menjadi bahan bacaan bagi masyarakat yang memahami tulisan Arab-*pegon* (pesantren), dan menjadi pegangan bagi para guru di Pesantren. Ada perbedaan tahun dikarangnya kitab ini. Menurut Mustafa Bisri kitab ini mulai ditulis tahun 1369 H atau 1951 M., dan selesai ditulis tanggal 29 Rajab 1379 H. atau 28 Januari 1960 M,[47] sedangkan menurut Cholil Bisri dimulai tahun 1957 dan selesai tahun 1960.

Secara sistematika penulisan, tafsir ini memiliki dua jenis cetakan. Pertama cetakan yang diterbitkan oleh Menara Kudus dengan berjumlah tiga puluh jilid yang menyesuaikan dengan jumlah *Juz* dalam al-Qur'an dengan format *pegon*. Meskipun demikian, struktur halaman pada setiap volume menyesuaikan dengan halaman terakhir dari volume sebelumnya tanpa dimulai dari awal. Misalnya pada volume. ketiga dimulai dengan nomor 100 karena akhir dari volume kedua pada nomor 99 dan seterusnya hingga akhir volume. Sedangkan pada jenis cetakan kedua, yang

---

[45] Mustofa, *Al-Ibriz: Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa*, vi.

[46] Iing Misbahuddin, "Tafsir Al-Ibri>z Li> Ma'rifah Tafsi>r al-Qur'an al-Azi>z Karya KH. Bisri Mustafa Rembang: Studi Metodologi Dan Pemikiran" (IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1989), 98.

[47] Mustofa, *Al-Ibriz: Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa*, vi.

merupakan edisi terbaru, dicetak oleh Lembaga Kajian Strategis Indonesia dengan format satu volume dengan menggunakan bahasa Jawa Latin.

Tafsir *al-Ibriz* merupakan salah satu kitab tafsir di Indonesia yang lahir dalam lingkup budaya pemaknaan pesantren, yang penjelasan terhadap satu *'ibarat* (teks) dilakukan dengan cara *sharh*[48] dan pemberian *hamish*.[49] Model penjelasan semacam ini mempengaruhi Bisri Mustafa dalam penulisan Tafsir *al-Ibriz*. Struktur penulisan tafsir *al-Ibriz*, pada cetakan jenis pertama, dalam setiap halaman menggunakan dua metode tersebut, satu halaman memuat ayat-ayat al-Qur'an yang diletakkan dalam sebuah kolom disertai penjelasan makna kata dengan menggunakan teknik *pegon*[50] lengkap dengan kedudukan dan fungsi kata tersebut dalam satu kalimat sesuai dengan kajian ilmu Nahwu. Penjelasan kandungan setiap ayat ditulis di luar kotak, di pinggir halaman. Dalam memberikan penafsiran pada ayat, Bisri tidak memberikan penjelasan setiap ayat dalam satu surat, akan tetapi penjelasan tersebut kadangkala dilakukan dengan merujuk pada keterkaitan antar ayat. Jika suatu ayat memiliki keterkaitan dengan ayat berikutnya, maka penjelasan dari ayat tersebut dikumpulkan.

Dalam memberikan penjelasan (penafsiran), kadang kala Bisri menggunakan cara terjemah secara *ma'nawiyah*. Hal ini dilakukan pada ayat yang dinilai secara literlek dapat dipahami langsung *mantuq* dan tidak membutuhkan banyak penjelasan. Metode penafsiran yang ditempuh Bisri-pun dalam kasus ayat semacam ini memiliki perbedaan dengan gaya yang biasa digunakan dalam tafsir-tafsir pada umumnya yang terfokus pada struktur bahasa Arab. Dengan struktur semacam ini, tafsir *al-Ibriz* lebih dekat pada terjemahan dari pada tafsir, sehingga Martin van Bruinessen menggolongkan *al-Ibriz* sebagai terjemahan dari pada penafsiran al-Qur'an.[51] Akan tetapi dalam beberapa ayat yang dianggap membutuhkan penjelasan yang lebih banyak, Bisri menjelaskannya dengan panjang dengan menyertakan *tanbih, faidah, qissah* dan *muhimmah*.

Ditinjau dari penggunaan bahasa, tafsir *al-Ibriz* menggunakan bahasa Jawa *ngoko* yang dicampur dengan bahasa Indonesia yang bertujuan

---

[48] Penjelasan yang dilakukan secara langsung, mengikuti redaksi yang dijelaskan. Metode ini juga dilakukan dengan memberikan makna gantung pada *lafad* (kata) dalam satu redaksi.

[49] Penjelasan yang ditulis dengan cara memberikan catatan pinggir pada halaman redaksi yang dijelaskan.

[50] Sistem penulisan dengan menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Arab.

[51] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 144.

agar lebih dekat dengan audiens. Hal inipun disampaikan oleh Mustafa Bisri dalam pengantar cetakan terbaru, bahwa tujuan dari tafsir ini ditulis agar dapat dimengerti oleh para pengkaji al-Qur'an yang mayoritas merupakan orang Jawa. Metode penyampaian dengan menggunakan campuran bahasa Indonesia, ditengarai karena adanya pengaruh dari penggunaan bahasa Jawa pada masa tersebut yang sudah banyak bercampur dengan bahasa Indonesia yang merupakan bahasa pemersatu bangsa.

Bisri juga memberi penekanan pada hirarki bahasa yang terdapat dalam tata bahasa Jawa. Tata bahasa Jawa mengenal tingkatan bahasa yang berbeda yang disesuaikan dengan tingkatan lawan bicaranya atau subjek yang hendak dituju.[52] Hal ini berbeda dengan tata bahasa Arab yang hanya membedakan kosa katanya berdasarkan jenis kelamin. Kondisi semacam ini memberikan pengaruh yang signifikan terhadap Bisri dalam penggunaan bahasa yang disandarkan pada hal yang dianggap memiliki kemuliaan, misalnya menambahkan kata *gusti* pada lafaz} *Jala>lah*, penyebutan *kanjeng* ketika menyebut Nabi, *ngersane* sebelum perkara yang diagungkan dan kata *dewi* atau *siti* pada nama-nama perempuan yang disebut dalam ayat-ayat kisah.

Sedangkan untuk menentukan metode penafsiran dalam tafsir *al-Ibri>z*, perlu diklasifikasikan terlebih dahulu beberapa pendapat mengenai metode tafsir. Al-Farma>wi> membagi metode penafsiran menjadi empat macam. *Pertama,* metode tafsir *ijma>li>,* yakni metode menafsirkan al-Qur'an hanya dengan menjelaskan kata-kata yang dianggap penting untuk dijelaskan. Metode ini juga disebut sebagai metode tafsir global, karena hanya menjelaskan kandungan ayat secara umum. *kedua,* metode tafsir *tah}li>li>*, yakni cara menafsirkan al-Qur'an dengan menjelaskan keseluruhan aspek, baik dalam segi bahasa, susunan kalimat, *munasabah, asba>b al-nuzu>l,* kandungan hukum dan hal lainnya secara terperinci. *Ketiga,* metode tafsir *muqa>ran*, yakni cara penjelasan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dengan membandingkan satu pendat dengan pendapat yang lainnya. *Keempat*, metode tafsir *mawd}u>'i>,* yakni penjelasan makna dan kandungan ayat yang memiliki satu tema tertentu.[53] Berdasarkan pemetaan tersebut, tafsir *al-Ibriz* termasuk dalam tafsir dengan metode *ijma>li>*,

---

[52] Geertz, *Keluarga Jawa*, 19.

[53] Abd al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i Dan Cara Penerapannya*, trans. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 38–39.

karena dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, Bisri tidak melakukan penjelasan secara terperinci atas kandungan lafad dalam ayat.

Sedangkan Ridlwan Nasir membagi metode tafsir menjadi empat. *Pertama*, ditinjau dari sumber penafsirannya; *kedua*, ditinjau dari cara penjelasannya; *ketiga*, ditinjau dari keluasan penjelasan; *keempat*, ditinjau dari sasaran dan tertib ayat yang dijelaskan. Metode tafsir ditinjau dari sumber penafsirannya, dibagi menjadi tiga, metode tafsir *bi al-ma'thur, bi al-ra'yi* dan *bi al-iqtirani*. Sedangkan metode tafsir ditinjau dari cara penjelasannya, Ridlwan Nasir membaginya menjadi dua macam, metode *bayani* dan metode *muqarin*. Sedangkan metode tafsir ditinjau dari keluasan penjelasan, Ridlwan Nasir membaginya menjadi dua, metode tafsir *ijmali* dan *itnabi*. Metode tafsir ditinjau dari sasaran dan tertib ayat, dibagi menjadi tiga, metode tafsir *tahliliy, mawdu'* dan *nuzuli*.[54]

Jika pembagian metode tafsir ini didasarkan pada pembagian yang dilakukan Ridlwan Nasir, maka didasarkan pada sumber penafsirannya, tafsir *al-Ibriz* tergolong tafsir dengan metode *bi al-ra'y*, meskipun dalam beberapa hal, Bisri Mustafa mencantumkan riwayat terutama saat penyebutan *asbab al-nuzul*. Pengkatagorian tafsir ini dalam metode *bi al-ra'y* dari pada *bi al-iqtiran* didasarkan pada cara yang ditempuh Bisri tidak sesuai dengan apa yang dimaksud Abdul Jalal dalam kategori tafsir *bi al-iqtiran*. Dalam terminologinya, tafsir *bi al-iqtira>n* menuntut penafsir menguraikan makna ayat al-Qur'an dengan mengkomparasikan riwayat-riwayat kuat dengan dalil-dalil *aqli* (argumentatif), sedangkan dalam *al-Ibriz* penyebutan riwayat hanya memiliki porsi yang sedikit, yang hanya disebutkan sebagai penguat ijtihad dari Bisri.

Sedangkan didasarkan pada cara penjelasannya, tafsir ini dapat dikategorikan sebagai tafsir *bayani* dengan menonjolkan penjelasan secara mandiri terhadap sebuah ayat tanpa adanya pembandingan dengan ayat lain, dengan hadis ataupun pendapat para mufassir sebelumnya. Sedangkan jika ditinjau dari keluasan penjelasan, tafsir ini masuk dalam kategori *ijmali*, dan jika didasarkan pada susunan penafsiran, tafsir *al-Ibriz* masuk dalam kategori tafsir *tahlili* dengan penafsirannya yang dimulai dari al-Fatihah hingga al-Nas sesuai dengan tertib *mushafi*.

---

[54] Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 13–17.

**Kesatuan Kosmis dalam Tafsir *al-Ibriz*: Relasi Makrokosmos dan Mikrokosmos**

Konsepsi kosmologis dalam pandangan Jawa selalu memisahkan alam dengan kategeri-kategori khusus. Mereka menyebut alam nyata (dunia) sebagai *jagat cilik*, sedangkan jagat raya disebut dengan *jagat gede*. Keduanya memiliki hubungan yang tidak terpisahkan dan mempengaruhi satu dengan yang lain. Hubungan antara keduanya merupakan problem utama dalam setiap pembahasan kosmologi Jawa. Hubungan ini juga merepresentasikan kebutuhan manusia Jawa terhadap ketentraman dan keserasian, karena di dalam hubungan ini mempengaruhi seluruh konsepsi hidup. Dalam konteks ini, Magnis-Suseno menyebutkan bahwa perilaku sosial mansyarakat Jawa hampir tidak dapat dibedakan dengan perilaku keagamaannya, karena konsep kemanunggalan dalam kosmologi yang mereka anut.[55]

Keyakinan utama dalam pandangan Jawa adalah kesatuan eksistensi antara makrokosmos dengan mikrokosmos.[56] Kesatuan eksistensi ini dalam pandangan Jawa dikenal dengan kesatuan numinus yang meliputi alam nyata, manusia dan alam kodrati. Setiap peristiwa yang terjadi dalam dunia nyata, merepresentasikan kekuatan-kekuatan adikrodati sebagai tempat manusia mengantungkan kehidupannya.[57] Konsep ini juga mewarnai beberapa pemahaman Bisri Mustafa dalam tafsir *al-Ibriz*. Meskipun, Bisri memberikan beberapa istilah yang lebih Islami dalam menjelaskan pandangan mengenai kesatuan numinus tersebut.

Pengertian yang menyamai mikromosmos dalam pandangan Jawa dengan penjelasan Bisri dalam *al-Ibriz* memiliki kesamaan dengan mengartikannya sebagai dunia nyata. Dunia yang dimaksud adalah dunia yang ditempati manusia dengan segala potensinya. Manusia memiliki kuasa atas segala kemanfaatan yang terkandung di dunia.[58] Hal ini mengindikasi bahwa dunia (mikrokosmos) dalam pandangan Bisri berpusat pada manusia.

Sebagai pusat dari mikrokosmos, manusia dituntut untuk selalu mengingat dan mengesakan Tuhan. Hubungan ini sebagai implikasi dari ketersediaan kebutuhan yang diinginkan manusia oleh Allah sebagai penciptanya. Implementasi dari tuntunan ini dijabarkan oleh Bisri dalam konsep amal. Amal yang dimasud adalah amal ibadah yang dikhususkan kepada

[55] Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafati Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, 117.
[56] Neil Mulder, *Pribadi Dan Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 19.
[57] Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafati Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, 83–86.
[58] Mustofa, *Al-Ibri>z: Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa*, 4.

Allah dan amal yang berkaitan dengan manusia dalam kehidupan sosialnya. Amal-amal yang berhubungan dengan Allah adalah kewajiban menjalankan syariah dan istiqomah dalam menjalankannya.[59] Hal lain yang juga menjadi tuntutan manusia di dunia adalah melakukan perbuatan baik kepada sesamanya. Bisri menjelaskan persoalan ini dalam kaitannya dengan penafsiran atas Q.S. al-Maidah (5): 2, yakni *Sira kabeh supaya padha tulung-tinulung ingatase ngalakoni kebagusan lan taqwa. Lan sira kabeh aja padha tulung-tinulung ingatase nglakoni dosa lan nganiaya* (agar kalian selalu tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan. Dan janganlah kalian saling tolong-menolong dalam perbuatan dosa dan aniaya).[60]

Kesatuan tindakan dan keyakinan keagamaan dalam konsep kosmologi Jawa, juga tergambar dalam beberapa penafsiran Bisri. Bisri menganggambarkan dunia nyata sebagai salah satu wujud kekuatan adikodrati yang menggerakkannya.[61] Oleh sebab itu, segala hal yang terjadi di dunia, memiliki kaitan dengan susunan kosmos. Dunia dipandang hanya sebagai saran untuk mencapai dunia yang lebih hakiki dan kekal. Bisri mengistilahkan dunia sebagai *dolanan* (main-main) dan *lelahanan* (senda gurau), sedangkan dunia yang metaempiris dianggap sebagai dunia yang sesungguhnya yang menyuguhkan segala nikmat yang diinginkan oleh manusia.[62] Hal ini juga dapat dikatakan bahwa kecenderungan Bisri dalam melihat setiap tindakan manusia di dunia nyata, bukanlah ditujukan sebagaimana yang tampak dalam tindakan tersebut, akan tetapi merupakan tindakan yang mewakili keinginan manusia untuk mencapai dunia yang metapisis yang menjadi tujuan utama.

Kesatuan tindakan manusia di dunia dengan kehidupan di dunia akhirat menjadi indikasi keyakinan Bisri terhadap relasi mikrokosmos dengan makrokosmos. Kesatuan antar dua alam ini dijembatani oleh aturan-aturan yang ada diluar manusia yang tidak bisa dihindari olehnya. Konsep aturan ini dalam pandangan Jawa disebut sebagai *panesti*.[63] Dengan konsep ini, manusia diwajibkan untuk tundak dan taat atas ketentuan-ketentuan yang terjadi di dunia nyata tanpa harus mempertanyakannya. Bisri memeberikan keyakinan atas konsep ini dalam penafsrinnya terhadap Q.S. al-Talaq (65): 3. Ia

---

[59] Mustofa, 513.
[60] Mustofa, 106.
[61] Mustofa, 75.
[62] Mustofa, 131.
[63] Soemarsaid Moetono, *Negara Dan Usaha Bina-Negara Di Jawa Masa Lampau* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 19.

menjelaskan bahwa Allah memberikan rezeki kepada manusia dari jalan yang tidak pernah ia sangka sebelumnya, maka bagi orang yang menerima terhadap ketentuan-ketentuan tersebut, Allah akan mencukupi segala kebutuhannya.[64]

Mulder memberikan penjelasan mengenai konsep *panesti* yang diyakini oleh masyarakat Jawa. Menurutnya, konsep ini merupakan gambaran keyakinan Jawa terhadap konsep *manunggaling*. Mereka meyakini kejadian yang ada di dunia nyata merupakan gerak yang telah diatur oleh kekuatan adikodrati diluar dunia nyata tersebut. Kekuatan tersebut terintegrasi dalam setiap gerak mikorkosmos. Manusia sebagai bagian dari mikrokosmos tersebut harus menerima dan menjalankan sesuai dengan kepastian yang ditetapkan agar tidak menggangu keseimbangan dan keserasian dalam kosmos.[65] Begitu juga dalam pandangan Bisri, ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai penguasa kosmos, harus dijalankan secara penuh agar tidak mendapatkan kemurkaan, dan menjadi penyebab dari segala kerusakan dan siksaan di alam akhirat.

**Simpulan**

Melalui penelitian ini dapat disimpulkan bahwa:

1. Konsep kosmologi menurut Bisri Mustafa dalam tafsir *al-Ibriz* tidak memiliki perbedaan yang signifikan dengan pandangan kosmologi Jawa pada umamnya. Kosmologi yang dipandangan sebagai kesatuan antara mikrokosmos dan makrokosmos, juga diyakini oleh Bisri. Bisri menganggap bahwa dunia nyata adalah arena yang digunakan manusia untuk mencapai dunia yang sesungguhnya, yakni akhirat. Dunia nyata tersebut, diangap berpusat pada manusia dalam hal pengelolaan dan pemanfaatannya. Akan tetapi, manusia sebagai pusat dari dunia nyata, memiliki kewajiban kepada Tuhan untuk tidak menyekutukannya. Meskipun demikian, konsep-konsep ke-Islaman dalam pandangan ini masih relitif mendominasi. Hal ini disebabkan karena disamping budaya Jawa yang melingkupi pemikiran Bisri, ia juga dipengaruhi tradisi pesantren yang lebih menonjolkan nuansa ke-Islaman.
2. Kecenderungan Bisri terhadap konsep-konsep pesantren, memberikan warna baru dalam pembahasan kosmologi Jawa. Mistisisme dan kekuatan adikodrati yang dijelaskan dalam konsep ini, teridentifikasi

[64] Mustofa, *Al-Ibri>z: Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa*, 566.
[65] Mulder, *Pribadi Dan Masyarakat Jawa*, 19.

secara teologis, sehingga kerancuan atas pemahaman kosmologi dalam diarahkan pada pemahaman yang lebih religius. Meskipun demikian, konsep-konsep yang ditawarakan dalam penelitian ini membutuhkan banyak kajian lanjutan. Hal ini didasarkan pada ketumpang-tindahan kosmologi Jawa dengan konsep-konsep tasawuf dalam Islam.

**Daftar Pustaka**

Al-Farmawi, Abd al-Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'i Dan Cara Penerapannya*. Translated by Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Al-Rumi, Fu'ad Abd al-Rahman. *Ittijahat Al-Tafsir Fi al-Qarn al-Rabi' 'Ashr*. Vol. 1. Riyad: Mu'assasah al-Risalah, 1997.

Al-Zarkasyi, Muhammad bin Abd Allah. *Al-Burhan Fi 'Ulum al-Qur'an*. Vol. 2. Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957.

Anderson, Benedic B. *Mitologi Dan Toleransi Orang Jawa*. Translated by Revianto B. Santoso and Luthfi Wulandari. Yogyakarta: Qalam, 2000.

Antognazza, Maria R. "Arguments for The Existence of God: The Continental European Debate." In *The Cambridge History of Eighteenth-Century*, edited by Knud Haakonssen, Vol. 1. New York: Cambridge University Press, 2006.

Asif, Muhammad. "Qur'anic Exegesis and The Tradition of The Pesantren: Characteristics of Tafsir al-Ibriz of Bisri Mustafa." *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 9, no. 2 (2016): 241–64. https://doi.org/10.22548/SHF.V9I2.154.

Bahm, Archie J. *Metaphysics: An Introduction*. New Mexico: Harper & Row, 1986.

Bekker, Anton. *Kosmologi Dan Ekologi: Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.

Denys Lombard. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Dumadi, Janmo. *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa*. Yogyakarta: Shaida, 2011.

Endraswara, Suwardi. *Agama Jawa: Ajaran, Amalan Dan Asal Usul Kejawen*. Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2018.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2006.

Geertz, Hildred. *Keluarga Jawa*. Jakarta: Grafiti Press, 1961.

Hamid, Idrus al. "Eksistensi Kebudayaan Jawa Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustafa." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 9, no. 1 (2019).

Huda, Ahmad Zainal. *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustafa*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Janmo Dumadi. *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa*. Yogyakarta: Shaida, 2011.

Laksono, P. M. *Tradisi Dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan Dan Pedesaan: Alih Ubah Model Berpikir Jawa*. Yogyakarta: KEPEL Press, 2009.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Translated by Winarsih Partaningrat Arifin and Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafati Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, 1984.

Ma'sum, Saifillah. *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*. Bandung: Mizan, 1998.

Misbahuddin, Iing. "Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz Karya KH. Bisri Mustafa Rembang: Studi Metodologi Dan Pemikiran." IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1989.

Moetono, Soemarsaid. *Negara Dan Usaha Bina-Negara Di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

Mulder, Neil. *Pribadi Dan Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Mustofa, Bisri. *Al-Ibriz: Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa*. Wonosobo: Lembaga Kajian Strategis Indonesia, 2015.

Nasir, Ridlwan. *Memahami Al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.

Peursen, Cornelis A. Van. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1988.

Pratama, Aunillah Reza. "HAK-HAK PEREMPUAN DALAM TAFSIR AL-IBRĪZ DAN TAFSIR TĀJ AL-MUSLIMĪN." *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 11, no. 2 (December 31, 2018): 283–308. https://doi.org/10.22548/SHF.V11I2.359.

Ramli HS, M. *Corak Pemikiran Kalam KH. Bisri Mustafa: Studi Komparatif Dengan Teologi Tradisional Asy'ariyah*. Tesis: IAIN Syarif Hidayatullah, 1994.

Sujamto. *Sabda Pandita Ratu*. Semarang: Dahara Press, 1993.

Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Translated by Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. Translated by Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2013.

[e-ISSN: 2548-5385] [p-ISSN: 1907-2791]
https://doi.org/10.24090/yinyang.v15i1.**3641**

# Ambiguitas tafsir feminis di Indonesia: antara wacana teks dan wacana feminis atas ayat penciptaan manusia

**Mahbub Ghozali**

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*
*Jl. Laksda Adisucipto, Kec. Depok, D.I. Yogyakarta*
*Email: mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id*

| **Submitted** | **:** 2020-02-29 | **Revision** | **:** 2020-04-30 |
|---|---|---|---|
| **Reviewed** | **:** 2020-04-09 | **Published** | **:** 2020-06-10 |

***Abstract:*** *Interpretation is a major component in providing arguments about gender equality in Islam. Interpretation as an explanation of the Qur'an provides for everyone to form their religious behavior. For example the biased interpretation of surah al-Nisâ (4): 1 which explain about relationship between women and men. Some feminist reviewers in Indonesia respond to these interpretations which resulting in several trends. On the basis of this, this study aims to identify some of the trends generated by feminist reviewers in Indonesia by limiting a number of figures, namely M. Qurasih Shihab, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Musdah Mulia, and Zaitunah Subhan by using Gadamer's hermeneutic method. This study found that there were two trends by the feminist reviewers. First, the tendency of interpretation which involves the discourse of the text to find the main idea (world view) of the text, so that the resulting interpretation has a moderate tendency. Second, the tendency of interpretation by involving the discourse of feminism to approach the text (verse), thus producing a new paradigm in the interpretation of misogynistic verses. This tendency is caused by the different set of knowledge used in interpreting the verse. projections of knowledge possessed produce tendencies in interpretation.*

***Keywords:*** *Feminism, Tafseer, Creation Verse, Misogynis, al-Nisâ' (4): 1*

**Abstrak:** Tafsir merupakan komponen utama dalam memberikan argumentasi tentang kesetaraan jender dalam Islam. Posisi tafsir sebagai penjelas al-Qur'an memberikan ruang terbuka bagi setiap orang untuk membentuk perilaku keagamaan. Salah satu yang mendapatkan banyak sorotan adalah penafsiran terhadap surat al-Nisâ' (4): 1 yang dianggap bias dalam menjelaskan relasi perempuan dan laki-laki. Beberapa

pengkaji feminis di Indonesia memberikan respon atas penafsiran tersebut, sehingga menghasilkan beberapa kecenderungan. Atas dasar hal tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi beberapa kecenderungan yang dihasilkan oleh para pengakaji feminis di Indonesia dengan membatasi pada beberapa tokoh, yakni M. Qurasih Shihab, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Musdah Mulia, dan Zaitunah Subhan dengan menggunakan metode hermeneutika Gadamer. Penelitian ini menemukan bahwa terdapat dua kecenderungan yang dilakukan oleh para pengkaji feminis tersebut. *Pertama,* kecenderungan penafsiran yang melibatkan wacana teks untuk menemukan gagasan utama (*world view*) teks, sehingga penafsiran yang dihasilkan memiliki kecenderungan moderat. *kedua,* kecenderungan penafsiran dengan melibatkan wacana feminisme untuk mendekati teks (ayat), sehingga menghasilkan warna baru dalam penafsiran atas ayat-ayat misoginis. Kecenderungan ini disebabkan oleh perbedaan perangkat pengetahuan yang digunakan dalam menafsirkan ayat tersebut. Segala bentuk interpretasi mengenai relasi perempuan dan laki-laki dalam al-Qur'an dipahami sebagaimana proyeksi pengetahuan yang dimiliki, sehingga menghasilkan kecenderungan dalam penafsiran.

**Kata Kunci:** Feminisme, Tafsir, Ayat Penciptaan, Misoginis, al-Nisâ' (4): 1

## Pendahuluan

Wacana feminisme dalam kontek masyarakat Indonesia tidak mengalami kemajuan yang signifikan. Hal ini berbeda dengan wacana feminisme di Barat yang pembahasannya selalu berkembang dari masa ke masa. Stagnasi wacana feminis tidak hanya disebabkan oleh minimnya pengkaji feminis di Indonesia yang belum mampu membongkar struktur paling mendasar dalam persoalan ini (Azis, 2007:51), akan tetapi juga karena ketidakmampuan melihat konsep dasar Islam sebagai pembebas keterpurukan perempuan dalam wilayah sosial. Banyak kalangan berkesimpulan bahwa penyebab paling mendasar dalam ketimpangan gender di Indonesia disebabkan oleh paham feodalisme yang telah mengakar dalam sejarah kebudayaan Indonesia. Bahkan, beberapa kalangan menganggap ketidakadilan gender yang menimpa masyarakat disebabkan oleh bias interpretasi terhadap teks-teks agama (Muhammad, 2019:26).

Argumen terakhir ini kemudian memunculkan beberapa tokoh feminis di Indonesia yang berusaha memberikan pandangan baru terhadap pernafsiran teks-teks keagamaan, khususnya al-Qur'an. M. Quraish Shihab memberikan pemahaman baru atas penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dipandang mengandung bias gender. Ia misalnya memberikan argumentasi baru atas ayat penciptaan dengan

mengatakan bahwa asal kejadian manusia yang sama mengindikasikan bahwa keduanya memiliki hak dan peran yang sama dalam masyarakat (Shihab, 2001:3–4). Berkenaan dengan bentuk fisiologis yang disebutkan dalam al-Qur'an dengan penjelasan yang berbeda, hal tersebut tidak justru menghilangkan kesetaraan posisi dan peran perempuan terhadap laki-laki dalam masyarakat (Shihab, 2001).

Hal yang sama juga dilakukan oleh Nashruddin Umar dengan menganalisa penyebab dari bias penafsiran dalam berbagai ayat. Menurutnya, penafsiran yang dilakukan atas al-Qur'an yang terkesan bias disebabkan oleh kebakuan dalam memahami kaidah-kaidah kebahasaan dan kebakuan dalam melihat hukum-hukum dalam fikih (Umar, 1999:268–90). Umar memandang bahwa spesifikasi dalam penyebutan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an tidak mengindikasikan bahwa keduanya memiliki peran yang berbeda dalam Islam, karena sejak awal, Islam tidak mengenal dikriminasi dalam seluruh kewajiban agama antara laki-laki dan perempuan (Umar, 1999:254).

Begitu juga dengan Husein Muhammad yang menganggap bahwa relasi laki-laki dan perempuan di dalam kehidupan bermasyarakat mengacu pada hubungan kerja sama dan saling membantu (Muhammad, 2004:165). Hubungan ini jauh dari kesan diskriminatif yang selalu diidentikkan kepada perempuan dalam persoalan kepemimpinan. Al-Qur'an dianggap sebagai orang memberikan legitimasi laki-laki dalam persoalan kepemimpinan. Perempuan selalu diletakkan sebagai sub-ordinat laki-laki yang harus berada dalam wilayah pengaturan laki-laki (Muhammad, 2004:163).

Meskipun demikian, kecenderungan penafsiran yang dilakukan oleh banyak cendikiawan muslim di Indonesia, masih belum menampakkan posisinya dalam konteks kajian feminisme. Beberapa di antara mereka memiliki kecenderungan untuk membangkitkan nilai-nilai feminisme dalam Islam, yang telah terkandung semenjak Islam datang pertama kali di Arab. Sedangkan, beberapa yang lain justru melakukan pembelaan terhadap feminis dengan mengabaikan nilai-nilai ke-Islaman serta memiliki kecenderungan untuk melakukan pembelaan terhadap feminis dengan mengupayakan reinterpretasi terhadap teks-teks agama dengan semangat dan nilai perjuangan feminisme. Golongan pertama memberikan gambaran bahwa Islam sebagai agama pembebas, memiliki nilai-nilai feminisme sendiri yang berbeda dengan feminisme Barat, sedangkan golongan kedua berusaha mendekati berbagai ayat yang dianggap bias jender untuk didekati dengan perspektif feminisme Barat, sehingga memunculkan interpretasi baru atas ayat-ayat al-Qur'an.

Dalam konteks ini, penelitian ini berusaha untuk menemukan klasifikasi atas beragam penafsiran yang dilakukan oleh para aktifis feminis di Indonesia. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode hermeneutika yang dikenalkan oleh Hans-Georg Gadamer. Gadamer menganggap bahwa dalam setiap kegiatan interpretasi, terdapat pesinggungan yang tidak dapat dihindari, yakni antara penafsir dengan teks. Persinggungan tersebut harus dilihat secara ktitis karena setiap penafsir memiliki ruang sejarahnya sendiri, dan setiap teks juga memiliku ruang kesejarahannya sendiri (Gadamer, 2006:390). Untuk memberikan ruang batas atas penafsiran yang dilakukan oleh para cendikiawan muslim Indonesia, penelitian ini membatasi pada hasil analisa yang dilakukan oleh M. Qurasih Shihab, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Musdah Mulia dan Zaitunah Subhan.

## Wacana Feminisme di Indonesia dalam Lintasan Sejarah

Memahami term feminisme dalam konteks Indonesia merupakan sebuah tantangan tersendiri bagi para peneliti untuk menguraikan epistemologi gerakan dan arah tujuan dari gerakan ini. Hal demikian tidak hanya disebabkan karena keterbatasan literatur yang relevan dalam kajian ini, akan tetapi juga disebabkan oleh pusat acuan dari gerakan ini yang masih berkiblat ke negara-negara Barat. Sedangkan gerakan feminisme yang berkembang di Barat tidak dapat sepenuhnya diaplikasikan dalam konteks tradisi dan budaya Timur yang menonjolkan sikap sopan santun, beradab dan agamis.

Perbedaan cara pandangn ini menjadikan kajian feminisme Timur, termasuk di dalamnya Indonesia, mengalami stagnasi dibandingkan dengan kajian feminisme Barat. Dalam pandangan Asmaeny Azis, terdapat dua penyebab yang menjadikan kajian feminisme Barat dan Timur tidak dapat disatukan. *Pertama,* karekteristik Barat yang memiliki kecenderungan pemikiran terhadap sekulerisme bertolak belakang dengan kecenderungan pemikiran Timur yang masih transendentif. *Kedua,* munculnya sikap pemimisme dalam gerakan feminisme di Indonesia sebagai akibat dari perkembangan feminisme Barat yang telah menggunakan pendekatan yang multidisipliner (Azis, 2007:52–54). Sikap feminisme ini tidak hanya disebabkan oleh gerakan feminisme di Barat, akan tetapi juga dipengaruhi oleh konteks budaya masyarakat Indonesia yang masih menganggap feminisme sebagai gerakan yang tabu dan melanggar norma-norma budaya.

Meskipun demikian, tidak lantas menjadikan gerakan feminisme di Indonesia sama sekali tidak dipengaruhi oleh gerakan feminisme di Barat. Beberapa diantara aktivis feminis di Indonesia terpengaruh dengan perkembangan dan aliran yang ada dalam gerakan feminisme Barat. Dalam kajian Rosemarie Putnam Tong, gerakan feminisme Barat telah dimulai semenjak abad ke-18 dengan munculnya gerakan feminisme liberal (Tong, 2010:15). Gerakan ini bertujuan untuk mengembalikan eksistensi nalar manusia sebagai ukuran mendapatkan haknya masing-masing (Jagar, 1983:33). Tuntutan utama yang diperjuangan oleh feminisme liberal adalah kesamaan hak manusia.

Gerakan feminisme selanjutnya yang berkembang di Barat adalah Feminisme Radikal. Gerakan ini muncul dari gerakan-gerakan perubahan sosial yang berkembang di Barat pada era 1950-an dan 1960-an. Gerakan ini menuntut adanya resistensi masyarakat terhadap segala bentuk apresiasi kepada perempuan yang lebih akomodatif. Mereka menganggap bahwa perempuan lebih berharga dari laki-laki, sehingga mereka pantas menduduki posisi diatas laki-laki. Perempuan dipandang telah layak untuk aktif di wilayah publik, tanpa menghawatirkan represi dari laki-laki, budaya, kuasa dan modal. Perempuan tidak boleh meresa terasingkan dari komunitasnya dan perempuan harus keluar dari tradisi masyarakat yang heterogen (Azis, 2007:78–79).

Kemajuan industrialisasi di Barat mendorong kemuculan gerakan feminisme lainnya yang lebih bersifat sosialis. Pertanyaan-pertanyaan awal yang muncul dalam gerakan ini adalah kemungkinan mengenai kapatilisme sebagai penyebab baru yang dapat menyebabkan ketidakadilan jender menimpa kalangan perempuan. Akan tetapi, pertanyaan ini berkembang ke wilayah yang lebih spesifik mengenai relasi laki-laki dan perempuan dalam wilayah ekonomi. Kemandirian perempuan dalam bidang ekonomi menjadi perhatian utama dalam gerakan feminis sosialis. Perempuan dianggap memiliki peran penting dalam pembentukan ekonomi keluarga. Perempuan tidak lagi diperankan sebagai penguasa wilayah domestik yang menjadikannya tidak memiliki kebebasan dalam kemandirian ekonomi (Tong, 2010:186).

Ketidakberhasilan gerakan feminis sebelumnya untuk mendiagnosa penyebab utama ketidakadilan jender yang menimpa perempuan menyebabkan munculnya gerakan baru dalam feminisme Barat yang mencoba menganalisa problem tersebut melalui sifat dasar manusia. Gerakan ini mengadopsi psokoanalisa Sigmund Freud untuk menemukan penyebab dari ketidakadilan terhadap perempuan, sehingga

gerakan dari feminisme ini sering disebut dengan feminisme psikoanalisis. Mereka menganggap bahwa ketidakadilan jender yang menimpa perempuan disebabkan oleh rangkaian pengalaman pada masa anak-anak yang mengakibatkan tidak hanya laki-laki yang memandang dirinya sebagai maskulin dan perempuan memandang dirinya sebagai feminis, melainkan juga cara masyarakat memandang bahwa maskulinitas adalah lebih baik dari femininitas (Tong, 2010:190).

Perkembangan gerakan feminisme di Barat yang dinamis, pada dasarnya juga dialami oleh gerakan feminisme di Indonesia. Meskipun perkembangan tersebut berjalan lambat. Perdebatan awal dalam wacana feminisme di Indonesia, terjadi sejak menggeliatnya gerakan-gerakan kepemudaan di era perjuangan kemerdekaan. Wacana pertama yang dibahas mengenai kesetaraan jender di Indonesia adalah mengenai persoalan poligami. Wacana ini menjadi isu utama dalam Kongres Wanita Indonesia pertama yang diadakan pada tahun 1928. Selain membahas isu-isu mengenai permasalahan jender (Qibtiyah, 2009:169), perwakilan organisasi-organisasi perempuan di seluruh Indonesia yang menghadiri acara ini juga membahas posisi perempuan dalam arah kebijakan negara (Martyn, 2005:41–42).

Perdebatan menganai isu jender dalam konteks gerakan feminisme di Indonesia adalah mengenai poligami yang melibatkan Aisyiyah sebagai representasi organisasi Islam dengan organisasi Istri Sedar. Aisyiyah berpedoman pada ayat-ayat al-Qur’an yang memperbolehkan seorang laki-laki untuk melakukan poligami. Mereka berpandangan bahwa, poligami merupakan salah satu cara untuk menghindari laki-laki yang sudah menikah melakukan perzinaan dengan perempuan lain. sehingga poligami boleh dilakukan. Sedangkan golongan Istri Sedar beranggapan bahwa poligami telah melanggar banyak hak perempuan, sehingga harus dihapuskan dalam masyarakat Indonesia (Qibtiyah, 2017:19). Perdebaan ini menandakan bahwa persoalan interpretasi terhadap teks-teks agama merupakan persoalan awal dalam kajian feminis di Indonesia.

Wacana gerakan feminis pada masa akhir kolonial, juga selalu mengaitkan argumentasinya pada teks-teks keagamaan. Begitu juga, akibat dari kolonialisme yang mulai membedakan peran pribumi, menjadi isu hangat di kalangan para aktivis feminis untuk mengangkat isu-isu tersebut dalam gerakan meraka, sehingga pembahasan mengenai persoalan pendidikan, pernikahan dini, dan sebagian kecil menyinggung mengenai poligami menjadi isu yang banyak diangkat. Wacana yang populer pada masa ini lebih banyak menyinggung mengenai emansipasi perempuan melalui pendidikan. Isu mengenai pendidikan pada masa ini paling banyak mengacu

pada perjuangan yang dilakukan Kartini untuk memperjuangkan kesetaraan perempuan terhadap laki-laki dalam hal pendidikan (Kartini & Geertz, 1964:31–33). Bahkan isu mengenai kesetaraan yang diperjuangkan Kartini diperkuat dengan menyertakan dalil-dalil agama yang dimintanya langsung pada salah satu gurunya K.H. Shalih Darat.

Persoalan poligami kembali menjadi pembahasan yang intens pasca diadakannya Kongres Wanita Indonesia ke-2 yang merekomendasikan pembentukan Proyek Ordonasi Perkawinan. Salah satu hasil dari Proyek Ordonasi Perkawinan adalah memberikan aturan bahwa perkawinan hanya boleh monogami (de Stuers, 1960:39). Keputusan ini memancing perdebatan yang dipelopori oleh organisasi wanita muslim. Mereka menganggap dengan adanya pelarang atas poligami, berarti menentang perintah Tuhan yang terdapat dalam al-Qur'an. Perdebatan dalil teologis dalam pelarangan poligami terajadi pada Kongres Wanita Indonesia ke-3 yang melibatkan Maria Ulfah Santoso sebagai ketua Komisi Penyidik Hukum Perkawinan. Maria Ulfah memberikan pandangannya dalam sebuah makalah yang menjelaskan wacana poligami di Negara-negara muslim lainnya. Ia menganggap, dalil-dalil agama yang bersumber dari al-Qur'an pada abad ke-7 dibutuhkan penyesuaian untuk diterapkan dalam konteks masyarakat abad ke-20. Menurut Ulfah, masyarakat Indonesia memiliki kecenderungan memahami agama secara tekstualis, sehingga upaya untuk menjembatani kebutuhan masyarakat modern dengan kandungan dalam teks-teks agama secara literal, akan sulit dilakukan (Qibtiyah, 2017:26).

Wacana feminisme mengalami perkembangan signifikan pada periode kemerdekaan. Meskipun beberapa isu lama masih dibahas, seperti isu-isu mengenai perkawinan, akan tetapi pada masa ini pembahasan menganai peran perempuan dalam wilayah publik mendominasi. Perjuangan hak perempuan untuk memperoleh haknya dalam keanggotaan politik menjadi isu yang dominan. Wacana keterwakilan perempuan sebagai salah satu anggota parlemen, banyak memunculkan pertentangan dari berbagai kalangan. Khafifah Indar Parawansah mengemukakan berbagai faktor yang menjadikan isu ini mendapat pertentangan. *Pertama,* faktor budaya patriarki yang masih diyakini oleh banyak kalangan di Indonesia menyebabkan munculnya pandangan bahwa wilayah politik adalah wilayah laki-laki, sehingga perempuan tidak patut untuk aktif dalam wilayah ini. *Kedua,* tidak adanya dukungan dari partai politik yang didominasi oleh kalangan laki-laki. *Ketiga,* tidak ada dukungan dari media publik. *Keempat,* adanya pelemahan perjuangan perempuan diparlemen

yang melibatkan partai politik. *Kelima,* perempuan Indonesia masih bertahan dalam kehidupan sosial tradisionalis, sehingga keinginan untuk maju tergolong minim (Parawansah, 2002). Bahkan, dalam beberapa penyelenggaraan politik, pertarungan politik dibawa ke ranah agama, sehingga argumentasi dalam pertarungan ini melibatkan teks-teks al-Qur'an dan hadis, terlebih dalam konteks kepemimpinan perempuan.

Wacana-wacana feminisme di Indonesia mulai mengalami penguatan dalam basis argumentasinya. Pada tahun 1990-an, wacana-wacana feminisme yang berdasarkan pada analisa-analisa teks-teks ke-Islaman mulai dikenalkan di Indonesia. Hal ini semakin meningkatkan komitmen para aktifis feminis untuk melepaskan perempuan dari belenggu penindasan. Bahkan, beberapa kalangan meyakini bahwa semangat ke-Islaman dapat menjadikan perempuan mendapatkan hak-haknya, sehingga dapat hidup lebih baik lagi (Doorn-Harder, 2006:7). Kemapanan dalam kajian feminisme di Indonesia masa ini semakin stabil dengan banyaknya sumber rujukan dalam wacana feminisme Islam. Tokoh-tokoh seperti Amina Wadud Muhsin, Fatimah Mernissi, Asghar Ali Engineer, dan Rifaat Hasan menjadi rujukan dalam banyak kajian feminis Islam di kalangan akademisi. Faktor inilah kemudian yang menjadikan kajian feminisme meluas dan diwacanakan oleh banyak kalangan, terutama di Universitas-universitas Islam di Indonesia.

## Konstruks Tafsir Feminis di Indonesia

Persoalan kajian feminisme di Indonesia berhubungan erat dengan wacana interpretasi atas al-Qur'an sebagai basis dasar Islam. Sikap opresi dan diskriminasi yang dialami oleh perempuan, diklaim sebagai akibat langsung dari penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap bias Jender. Problem utama yang menjadi fokus para aktivis feminis di Indonesia adalah mengenai ketimpangan dalam menjelaskan relasi perempuan dan laki-laki dalam wilayah sosial-kemasyarakatan. Mereka meyakini bahwa ayat-ayat dalam al-Qur'an memberikan porsi yang sama antara laki-laki dan perempuan, sehingga melalu keyakinna ini, mereka hendak mengkonstruk penafsiran yang berkeadilan jender.

Salah satu problem yang banyak diangkat dan menjadi landasan pokok dalam setiap tafsir feminis adalah mengenai asal usul penciptaan. Allah menjelaskan dalam surat al-Nisâ' (4): 1 bahwa penciptakan manusia berasal dari wujud yang satu, dan dari wujud tersebut Allah menciptakan pasangan-pasangan bagi mereka (*ittaqû rabbakum al-ladhi khalaqakum min nafs wâḥidah wa khalaqa minhâ*

*zawjah*). Dalam wacana tafsir klasik, kata *nafs wâḥidah* (wujud yang satu) dimaknai sebagai Adam (Al-Ṭabarî 2000:514). Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibn Kathîr dengan menafsirkan kata *nafs wâḥidah* sebagai Adam. Ibn Kathîr juga melanjutkan penjelasannya bahwa Hawa diciptakan oleh Allah dari tulang rusuk Adam sebelah kiri (*min ḍil'ih al-aysar*) saat ia tidur (Kathîr, 1999:206). Penafsiran yang sama juga dilakukan oleh penafsir modern, Wahbah al-Zuḥaylî. Al-Zuḥaylî sebagaimana al-Ṭabarî dan Ibn Kathîr menjelaskan bahwa Hawa diciptakan oleh Allah dari tulang rusuk Adam (Al-Zuḥaylî, 1418:222).

Penciptaan perempuan dari salah satu unsur laki-laki dianggap sebagai pemicu bahwa perempuan merupakan jenis kedua (*second sex*) yang menempati subordinat laki-laki. Dampak dari penafsiran ini kemudian dikomentari oleh para aktivis feminis di Indonesia. M. Quraish Shihab memberikan pandanganya dalam menafsirkan redaksi *nafs wâḥidah*. Menurut Shihab, kata ini ditafsirkan beragama oleh banyak mufassir. Shihab mengutip pendapat Muḥammad Abduh dan Ṭabâṭabâ'î yang menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari jenis yang sama. Tidak ada redaksi dalam ayat tersebut yang mengindikasikan bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki. Quraish Shihab lebih jauh lagi menjelaskan bahwa meskipun Hawa diciptikan dari Adam, tidak lantas menjadikan kedudukan perempuan selain Hawa menempati posisi marginal di bawah laki-laki. Hal ini menurut Shihab disebabkan karena semua pria dan wanita dilahirkan dari Adam dan Hawa, sehingga tidak ada perbedaan diantara keduanya dari sisi kemanusiaan (Shihab, 2001:400).

Nasaruddin Umar memberikan penjelasan mengenai surat tersebut sebagai satu-satunya ayat dalam al-Qur'an yang mengindikasikan penciptaan perempuan. Meskipun demikian, menurut Umar, ayat ini turun dengan redaksi yang global, sehingga untuk menyimpulkan perempuan berasal dari laki-laki secara penciptaan masih perlu didiskusikan ulang. Umar lebih memilih pada kecenderungan penafsiran yang memaknai bahwa perempuan diciptakan bukan dari Adam. Dalam akhir pembahasannya, Umar menekankan bahwa asal kejadian perumpuan ini perlu dipahami secara tepat karena akan berakibat sikap ambivalensi terhadap perempuan. Perempuan seharusnya diletakkan dalam posisi yang sama dengan laki-laki dalam kapasitas profesionalismenya. Dengan mengutip pendapat Fatimah Mernissi, Amina Wadud dan Muḥammad Abduh, Umar hendak mengatakan bahwa perempuan memiliki derajat yang sama dengan laki-laki dan memiliki peluang yang sama dalam mencapai kesuksesan di dunia dan akhirat (Umar 1999:236–47).

Husein Muhammad memberikan penjelasan yang hampir sama dengan Quraish Shihab dan Nasaruddin Umar. Ia menjelaskan bahwa ayat ini menjadi dalil utama bagi banyak kalangan untuk menyebutkan bahwa perempuan merupakan subordinat laki-laki. Perempuan yang diciptakan dari tulang rusuk laki-laki merupakan jenis kedua, sehingga jenis pertama akan selalu unggul dari jenis kedua. Penafsiran semacam ini, menurut Husein Muhammad harus di analisa ulang. Husein Muhammad memberikan pemaknaan pada ayat ini dengan penjelasan bahwa penciptaan manusia dimulai dari penciptaan jenis yang satu (*nafs wâḥidah*) dan kemudian menciptakan pasangan dari jenis yang sama. Dari pasangan ini kemudian melahirkan jenis manusia yang banyak.

Menurut Muhammad, ayat ini secara jelas tidak mengindikasikan makna *nafs* sebagai laki-laki ataupun perempuan. Begitu juga yang dimaksud dengan *zawj* dalam ayat ini tidak secara jelas merujuk pada makna laki-laki ataupun perempuan. Ketidakjelasan maksud dari penyebutan term-term dalam ayat ini secara jelas juga menafikan pandangan berebagai penafsiran yang mengidentifikasi bahwa *nafs* merujuk pemaknaannya pada laki-laki dan kata *zawj* menunjukkan makna pada perempuan (Muhammad, 2019:30–31).

Pemahaman yang lebih mendekati benar, menurut Muhammad adalah membiarkan misteri yang dikandung dalam lafad *nafs* dan *zawjah* dalam ayat tersebut, dan mengalihkan pembahasan pada redaksi ayat setelahnya yang lebih mudah untuk dipahami. Redaksi setelahnya dalam ayat tersebut menjelaskan bahwa dari keduanya mengahasilkan keturunan yang banyak yang terdiri dari laki-laki dan perempuan. Hal ini memberikan pemahaman bahwa laki-laki dan perempuan tercipta dari pasangan yang sama, sehingga tidak ada perbedaan antara keduanya. Ayat ini juga mengisyaratkan berpasangan dan kebersamaan menjadi dasar dari kehidupan bermasyarakat, bukan berdasarkan hubungan subordinatif antar laki-laki dan perempuan. Pendapat ini lebih sesuai karena mendapat argumentasi penguatnya dalam surat al-Rûm (30): 21, yang menyatakan bahwa "*dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri*" (Muhammad, 2019:32).

Husein Muhammad mengarahkan pemahaman mengenai relasi perempuan dan laki-laki seharusnya mengacu pada ayat-ayat yang memiliki redaksi jelas yang secara tegas menyatakan bahwa penciptaan laki-laki dan perempuan didasarkan atas kesempurnaan. Hal ini menurut Muhammad akan menghidarkan pandangan bahwa perempuan adalah jenis makhluk yang diciptakan rendah dan berada di

bawah laki-laki, sebagaimana pandangan kalangan yang berpedoman pada budaya patriarkal. Bahkan, dalam konteks masyarakat modern, perempuan telah banyak membuktikan diri dan dianggap memiliki kelebihan yang dalam pandangan klasik hanya dimiliki oleh laki-laki. Oleh sebab itu, pandangan yang mengopresi perempuan harus dihilangkan sebagaimana juga penafsiran-penafsiran yang menyudutkan peran perempuan juga dihapuskan. Penafsiran terhadap teks-teks keagamaan harus menekankan nilai universalitas Islam yang mengacu pada prinsip keadilan, kesetaraan, kemashlahatan tanpa dibatasi oleh jenis kelamin (Muhammad, 2019:33).

Konsep yang sama juga dijelaskan oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Ia menganggap bahwa berdarkan pembacaan *muḥkam-mutashabih* maupun *qaṭ'î-Ẓannî*, ayat tersebut tidak menggambarkan penciptaan perempuan dari laki-laki. Kata *al-nâs* dalam pembukaan ayat, secara jelas mengindikasikan ayat tersbut ditujukan untuk seluruh manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Kata ganti *kum*, meskipun secara bahasa merupakan kata ganti untuk laki-laki, tetapi *maji' ḍomir* (tempat kembali kata ganti) yang dituju adalah kata *al-nâs*, bukan pada jenis tertentu, ataupun orang secara spesifik, sehingga ayat ini tidak membicarakan penciptaan Adam sebagai jenis pertama, dan penciptaan Hawa dari jenis pertama tersebut (Kodir, 2019:235).

Meskipun demikian, hal yang disayangkan oleh Kodir adalah kenyataan penafsiran yang dilakukan oleh beberapa penfsir klasik yang justru menganggap ayat tersebut secara spesifik menjelaskan penciptaan Hawa dari Adam. Pandangan ini kemudian digeneralisir untuk menyebutkan bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki. Laki-laki adalah sumber ciptaan perempuan dan merupakan jenis yang diciptakan pertama kali, sehingga laki-laki lebih utama daripada perempuan. Penafsiran ini kemudian mengarahkan pemahaman pada anggapan bahwa seluruh kehidupan perempuan ditentukan atas standard yang telah diciptakan oleh laki-laki. Relasi antara keduanya diciptakan sedemikian rupa agar dapat menguntungkan laki-laki dari segi pengaturan, pengelolaan dan sikap mengontrol perempuan. Relasi tidak setara ini, menurut Kodir diciptakan untuk mengopresi perempuan sedemikian rupa, sehingga kekerasan terhadap perempuan menjadi hal yang wajar (Kodir, 2019:236).

Al-Qur'an dalam pandangan Kodir, tidak menjelaskan relasi keduanya dalam keadaan subordinatif. Pemahaman atas asal usul penciptaan tersebut, seharusnya dikembalikan pada al-Qur'an yang banyak menjelaskan perekara ini di berbagai

surat. Asal usul penciptaan dalam al-Qur'an dijelaskan secara beragam yang mengarahkan pada kesimpulan bahwa semua manusia, termasuk laki-laki dan perempuan, diciptakan dari unsur yang sama. Sedangkan yang dimaksud dalam ayat ini adalah fakta bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan secara berpasangan, sehingga berpasangan inilah merupakan sumber dari perkembangan manusia (Kodir, 2019:236).

Faqihuddin Abdul Kodir memahami kata *nafs wâ ḥidah* merupakan bentuk perumpamaan yang memiliki sifat netral. Kata ini sebaiknya tidak dimaknai sebagai Adam, ataupun laki-laki. Kata ini harus dibiarkan dan dibebaskan dari identifikasi jenis kelamin, sehingga maknanya dapat menjadi esensi yang satu. Hal ini mengacu pada konsep kesatuan makna yang dijelaskan dalam al-Qur'an mengenai makna *nafs*. Kata *nafs* yang terulang sebanyak 295 kali di berbagai surat, tidak satupun yang merujuk pemaknaannya kepada Adam, ataupun jenis kelamin laki-laki. Pemaknaan atas kata ini dengan membiarkan bebas tanpa mengidetikkan dengan persoalan jenis kelamin ataupun Adam, akan menghasilakan pemahaman mengenai kesamaan asal usul manusia secara keseluruhan berasal dari unsur yang sama, yakni air dan tanah, ataupun hanya dimaknai dengan esensi kemanusiaan.

Faqihuddin Abdul Kodir juga menyinggung kemungkinan makna lain dalam penyebutan *mu'annath* (bentuk perempuan) dalam redaksi *nafs wâḤidah* sebagai asal kejadian, sebagai salah satu bentuk kritik terhadap masyarakat Arab yang memiliki kecenderungan penciptaan tertuju pada laki-laki sebagai efek dari budaya patriarki. Dengan menggunakan bentuk perempuan, al-Qur'an menurut Kodir ingin menegaskan bahwa asal kejadian bukanlah bersumber dari laki-laki tetapi dari esensi yang satu. Akan tetapi, pesan tersebut tidak tertanggap secara jelas, dan justru sebaliknya masyarakat menafsirkan kalimat tersebut untuk mengokohkan peran laki-laki atas perempuan (Kodir, 2019:238–39).

Sedangkan argumentasi yang dibangun oleh banyak penafsir dengan menjelaskan redaksi dalam ayat tersebut dengan hadis Nabi yang menjelaskan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk sebelah kiri Adam, dijelaskan Kodir dengan menggunakan metode *qirâ'ah mubâdalah* yang telah digagasnya. Menurutnya, hadis tersebut merupakan kiasan yang menandakan bahwa karakter perempuan yang keras dengan diibaratkan tulang rusuk yang bengkok. Jika laki-laki ingin meluruskannya, maka tidak boleh dengan cara yang kasar. Hal tersebut akan menjadikan tulang tersebut akan patah. Dengan mengacu pada prinsip *mubâdalah*, laki-laki memiliki kemungkinan karakter yang sama seperti ditunjukkan dalam

hadis tersebut, sehingga perempuan yang ingin meluruskannya tidak boleh menggunakan cara yang kasar. Hadis tersebut justru ingin menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki tugas yang sama dalam menjalani hubungan pernikahan (Kodir, 2019:241).

Dalam kajian Musdah Mulia, ayat ini dianggap sebagai penyebab adanya pandangan negatif terhadap perempuan. Dengan menganggap bahwa perempuan berasal dari laki-laki mendorong pemahaman masyarakat terhadap perempuan sebagai *the second human being* (manusia kelas kedua). Hawa, yang dianggap mewakili seluruh perempuan di dunia, berasal dari laki-laki, yang menyebabkan posisinya menjadi subordinat laki-laki. Perempuan menjadi makhluk yang tidak penting, yang dalam proses penciptaannya ditujukan untuk melengkapi laki-laki dan sebagai objek dari kebutuhan laki-laki. Konsekuensi dari pemahaman ini, gerak perempuan menjadi terbatas dan berada di bawah bayang-bayang laki-laki. Ia dianggap tidak pantas untuk menduduki tempat-tempat terhormat selama masih ada laki-laki.

Pandangan ini menurut Musdah Mulia harus diluruskan. Ia mengacu pada penyebutan redaksi ayat yang hanya dijelaskan dengan redaksi *nafs wâḥidah*, tanpa ada indikasi lain. Redaksi ini bersifat umum tanpa adanya penyebutan Adam dan Hawa secara tersirat. Bahkan menurut Musdah, Hawa tidak pernah disebut sekalipun dalam al-Qur'an. Keanehan pemahaman dalam ayat ini semakin diperjelas dengan mengaitkan kisah penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Menurunya, tidak ada satu ayatpun dalam al-Qur'an yang menjelaskan mengenai persoalan tulang rusuk ini. Satu-satunya dalil yang menjelaskan persoalan ini adalah riwayat hadis. Hadis tersebutpun penjelasannya tidak dalam konteks penciptaan Hawa, sehingga menurut Musdah tidak ada dalil satupun, baik bersumber dari al-Qur'an maupun Hadis yang menjelaskan bahwa perempuan tercipta dari laki-laki.

Penejelasan demikian ditujukan untuk mengungkapkan bahwa penjelasan mengenai Hawa diciptakan dari Adam, atau perempuan diciptakan dari laki-laki merupakan hasil ijtihad dari ulama yang tidak memiliki landasan dari al-Qur'an maupun hadis. Sifat dalil yang merupakan hasil ijtihad, memungkinkan bagi Musdah untuk menolak anggapan tersebut karena tidak sesuai dengan banyak keterangan dalam al-Qur'an yang menjelaskan mengenai penciptaan laki-laki dan perempuan dan bertentangan dengan akal sehat (Mulia, 2011:110–12).

Zaitunah Subhan juga memiliki kecenderungan untuk menolak menjadikan perempuan berasal dari laki-laki. Dalam kaitan ayat ini, Zaitunah berpendapat

bahwa ayat ini merupakan salah satu ayat selain surat al-A'râf (7): 187 dan al-Zumar (39): 6, yang sering dijadikan dalil atas penciptaan Hawa dengan mengacu pada redaksi *nafs*, *minha,* dan *zawjah*. Pemahaman atas ketiga kata ini menjadi penyebab beragamnya penafsiran yang dihasilkan. Zaitunah merangkum perbedaan pendapat dari para Ulama menjadi dua kecenderungan. *Pertama,* Ulama yang menafsirkan ayat ini dengan pandangan bahwa Hawa diciptakan dari bagian tubuh Adam, yakni dari tulang rusuk Adam sebelah kiri atas yang bengkok. *Kedua,* Hawa diciptakan dari unsur yang sama sebagaimana Adam diciptakan (Subhan, 1999:45).

Dengan menjelaskan argumentasi dari masing-masing pendapat ini, Zaitunah memiliki kecenderungan kepada pendapat kedua, dengan menolah pandangan bahwa Hawa berasal dari Adam dalam proses penciptaannya. Dalam mengunggulkan pendapat kedua ini, Zaitunah memberikan tiga argumentasi. *Pertama,* makna dari kata *nafs wâḥidah* tidak bisa dipahami bermakna Adam. Akan tetapi kata ini lebih mencocoki jika dipahami dengan jenis yang satu. Sedangkan *ḍamîr ha* dalam redaksi selanjutnya kembali pada kata *nafs wâḥidah*, sehingga bermakna pasangan Adam berasal dari jenis yang sama. *Kedua,* hadis yang digunakan sebagai penguat bahwa *nafs wâḥidah* menunjukkan makna penciptaan Hawa dari tulang rusuk, tidak dapat dipahami secara *ḥaqîqî* (literal), akan tetapi justru harus dipahami dalam konteks *majazî* (kiasan). Hadis ini menunjukkan agar laki-laki memperlakukan perempuan secara lemah lembut. *Ketiga,* tidak ditemukan dalam ayat lain yang menjelaskan bahwa Hawa diciptakan dari bagian tubuh Adam, sehingga makna yang terkandung dalam ayat tersebut menjelaskan bahwa Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam (Subhan, 1999:51).

Argumentasi penciptaan Hawa dari jenis yang sama dengan Adam yang ditunjukkan dalam surat al-Nisâ' (4): 1, lebih rasional dan berkesesuaian dengan makna kata Adam secara kebahasaan. Adam, menurut Zaitunah berasal dari bahasa Ibrani, *adamah* yang bermakna *turâb* (tanah). Kata ini digunakan untuk menyebutkan manusia secara keseluruhan, tidak untuk menyebutkan jenis kelamin tertentu. Ia menguatkan pendapatnya dengan menyebutkan surat al-Isrâ' (17): 70, al-Tîn (95): 4, Ali Imrân (3): 95, dan al-Ḥujurât (49): 13, dengan anggapan bahwa ayat-ayat tersebut menjelaskan asal usul kejadian manusia dari laki-laki dan perempuan. Sedangkan capaian kemulyaan yang diperoleh oleh manusia, tidak didasarkan pada jenis kelaminnya, akan tetapi berdasarkan ketakwaannya (Subhan, 1999:51–52).

## Argumen Tafsir di Indonesia: Antara Wacana Teks dan Wacana Feminis

Kajian feminisme dalam Islam pada dasarnya bukanlah wacana yang aman dari perdebatan. Banyak kalangan meragukan apakah term feminis berkesesuaian dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Islam (Hasyim, 2005:169–70). Beberapa kalangan yang lain justru menganggap bahwa dua istilah ini tidak sepatutnya untuk dipertentangkan karena pada dasarnya, Islam memberikan penjelasan mengenai pembelaannya terhadap perempuan (Qibtiyah, 2017:8). Pendapat kedua lebih populer dibandingkan dengan pendapat yang mempertentangkan antar kajian feminisme dengan Islam.

Di Indonesia, wacana feminisme Islam berkembang pesat dengan mengikuti perkembangan wacana feminisme Islam yang telah dilakukan oleh beberapa tokoh. Perkembangan ini membawa kemajuan dalam kajian feminis yang masih didominasi oleh pemikiran feminisme Barat yang bersifat liberal dan sekuler. Meskipun demikian, orientasi pemikiran dalam feminisme Islam, tidak sepenuhnya melandaskan pada nilai-nilai dan semangat Islam yang disampaikan oleh Nabi dan terekam dalam al-Qur'an. Terdapat beberapa aktivis muslim yang memulai argumentasinya dari semangat feminisme Barat dan melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an (Cooke, 2001:59–61). Dalam konteks ini, terdapat dua kecenderungan dalam pemikiran feminis Islam, yakni; *pertama,* menjadikan prinsip dan nilai Islam sebagai landasan utama untuk membangun konsespsi feminisme Islam; *kedua,* menjadikan konsep-konsep feminisme Barat sebagai pendekatan baru dalam mengkaji Islam. Kecenderungan pertama ini menjadikan wacana teks sebagai basis dasar dalam pembangunan keadilan jender, sedangkan kecenderungan kedua menjadikan wacana feminis sebagai pendekatan dalam melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat yang dianggap bias jender.

Dalam konteks penafsiran yang dilakukan oleh para pemikir feminis di atas, M. Qurasih Shihab, Husein Muhammad dan Nasaruddin Umar lebih mempertahankan wacana teks, sehingga sampai pada kesimpulan yang digagasnya. Mereka memiliki kecenderungan untuk memberikan pemahaman bagi masyarakat mengenai bangunan epsemologis dan pemikiran yang memungkinkan satu wacana untuk dilakukan pengkajian ulang. Begitu juga, analisa mengenai pesan yang dituju oleh teks dengan menganalisa tata bahasa teks untuk memperoleh pandangan dunia teks yang hendak dituju oleh sebuah ayat. Pencarian atas pandangan dunia teks dapat menemukan struktur logis yang hendak dicapai teks, sehingga dapat menjelaskan ideal moral yang dituju oleh sebuah ayat (Rahman, 2009:xi).

Respon terhadap hadis yang digunakan oleh banyak kalangan klasik untuk menjelaskan proses penciptaan Hawa yang berasal dari Adam menjadi indikasi jelas, bagaimana kalangan ini tetap mempertahankan struktur dalil yang sah digunakan untuk menjelaskan al-Qur'an. Dalam kajian al-Qur'an, penjelasan mengenai struktur bahasa yang tidak dapat dipahami secara bahasa harus telebih dahulu mengacu pada beberapa redaksi hadis yang memiliki makna yang sama, karena hadis berfungsi sebagai penjelas al-Qur'an (Al-Khaṭîb, 2006:34). Langkah yang dilakukan oleh golongan ini dalam kajian Najib Kailani, disebut dengan kelompok moderat karena masih menggunakan hadis yang sama yang dilakukan reproduksi makna dengan menjadikan pemahamannya secara metaforis (Kailani, 2009).

Quraish Shihab membuka diskusi mengenai pemaknaan *nafs wâḥidah* dengan menyebutkan pandangan-pandangan ulama yang menjelaskan mengenai asal kejadian Hawa dari Adam. Begitu juga ia menjelaskan pandangan para ulama lain yang menjelaskan bahwa Adam dan Hawa penciptaannya berasal dari materi yang sama. Ṭaba'ṭabaî memandang bahwa penciptaan Hawa dan Adam berasal dari jenis yang sama. Menurutnya, tidak ada indikasi yang menyebutkan dalam ayat tersebut bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Menurut Ṭabâṭabâ'î, tidak ada indikasi satu lafad yang mengarahkan pada anggapan Hawa diciptakan dari Adam, begitu pula indikasi ayat yang menyebutkan Hawa dari unsur lain (Al-Ṭabâṭabâ'î, 1997:145). Keterbukaan atas pandangan yang berbeda juga dilakukan oleh Shihab ketika memberikan kemungkinan makna penafsiran dalam ayat tersebut dengan menyebutkan pandangan Rashid Riḍâ. Riḍâ mengungkapkan bahwa pandangan mengenai kejadian Hawa berasal dari tulang rusuk Adam dipengaruhi oleh penjelasan dalam Perjanjian Lama (Riḍâ, 1990:264).

Hal yang sama juga dilakukan oleh Nasruddin Umar dengan pendekatan yang berbeda. Umar lebih menggunakan struktur kebahasaan untuk menemukan pandangan dunia (*world view*) teks. Dalam argumentasinya, Umar menyoroti penggunaan bentuk *nakirah* dalam kata *min nafs wâ ḥidah*. Menurutnya, penggunaan kata *nakirah* (*indefinite*) dari pada bentuk *ma'rifah* (*defenite*) menunjukkan kekhususan. Hal tersebut kemudian dikuatkan kembali dengan penyebutan kata *wâ ḥidah* untuk menguatkan *min nafs*. Padahal, menurut Umar, tanpa penyebutan *wâ ḥidah*, sudah mencukupi untuk menunjukkan makna dari jenis yang satu (*min nafs*). Keseluruhan struktur yang terkandung dalam kata ini untuk menunjukkan makna substansi utama (*the first resource*), yakni asal kejadian Adam (Umar, 1999:242).

Hal yang berbeda dilakukan oleh Faqihuddin Abdul Kodir, Musdah Mulia, dan Zaitunah Subhan. Ketiganya memandang ayat sebagai objek kajian dalam

mengkonstruk pemahaman feminisme. Mereka menganggap bahwa ayat-ayat tersebut menjadi penyebab dari bias jender yang menimpa perempuan yang berasal dari ayat penciptaan, sehingga mereka cenderung melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat tersebut agar sesuai dengan argumen kesetaraan yang mereka bangun. Pandangan ini memberikan kesan bahwa penfsiran atas ayat-ayat al-Qur'an yang terkesan bias, dilakukan upaya reinterpretasi dengan menggunakan pendekatan feminis agar dapat menghasilkan produk tafsir yang tidak bias jender.

Kelompok ini selalu berpandangan bahwa meskipun laki-laki dan perempuan memiliki memiliki kodrat yang berbeda, mereka memiliki hak dan peran yang sama dalam wilayah privat dan domestik. Argumentasi yang hendak dibangun mengacu pada persamaan penciptaan, sehingga laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk aktif dan berperan dalam kehidupan privat dan publik (Subhan, 2000). Hal yang sama juga dilakukan oleh Faqihuddin Abdul Kodir dengan menempatkan perempuan dalam posisi laki-laki dengan menggunakan konsep *mubâdalah* (ketersalingan) (Kodir, 2019). Kecenderungan dari kelompok ini adalah meyakini tentang kodrat perempuan dan laki-laki yang berbeda, akan tetapi menjunjung tinggi persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai peran di kehidupan sosialnya.

## Simpulan

Para pengkaji feminis di Indonesia memiliki kecenderungan berbeda dalam menafsirkan ulang terhadap ayat-ayat yang dianggap bias jender. Salah satunya adalah ayat yang menjelaskan mengenai asal penciptaan perempuan dalam surat al-Nisâ' (4): 1. Dengan mengacu pada beberapa penafsiran klasik, seperti al-Ṭabarî, Ibn Kathîr dan Wahbah al-Zuḥayli, diperoleh pemahaman bahwa penciptaan Hawa berasal dari Adam. Mereka berpendapat bahwa Hawa diciptakan oleh Allah dari tulang rusuk Adam bagian kiri yang bengkok. Penafsiran semacam ini kemudian direspon oleh para pengkaji feminis diantaranya M. Quraish Shihab, Nasruddin Umar, Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Musdah Mulia, dan Zaitunah Subhan dengan penafsiran yang hampir sama.

Meskipun demikian, kesamaan dalam hasil interpretasi yang dilakukan tidak berarti proses pemahaman yang dilakukan juga sama. Dengan berdasarkan pada *pre-conditions for understanding* dari masing-masing tokoh, dihasilakan diklasifikasi kecenderungan dalam penafsiran atas ayat-ayat misoginis. *Pertama,* kecenderungan

atas wacana teks dengan menjadikan nilai-nilai dasar Islam yang terkandung dalam teks menjadi acuan utama untuk menemukan gagasan feminisme dalam Islam. *Kedua,* kecenderungan untuk melakukan reinterpretasi atas ayat-ayat misoginis dengan pendekatan feminisme. Kategori pertama dilakukan oleh M. Quraish Shihab, Nasaruddin Umar dan Husein Muhammad, sedangak kategori kedua dilakukan oleh Faqihuddin Abdul Kodir, Musdah Mulia, dan Zaitunah Subhan.

Keterbukaan atas pandangan-pandangan feminisme dalam kategori ini merupakan dampak dari pengetahuan mereka mengenai teori-teori feminisme Barat yang menjadikan mereka justru memiliki pandangan yang progresif terhadap ayat-ayat misoginis. Konteks ini mengindikasikan para aktivitis feminis di Indonesia memproyeksikan (*entwurf*) atas apa yang mereka fahami sebelum menginterpretasi teks. Kecenderungan atas keberpihakan pada salah satu kecenderungan, merupakan bagian dari distraksi yang biasa terjadi dalam setiap proses interpretasi.

Meskipun terdapat klasifikasi atas pandangan para pengkaji feminis, tidak menjadikan kelompok yang satu mengggungguli kelompok yang lain. Karena pada dasarnya, kajian tafsir dapat dilakukan dengan upaya pencarian *world view* teks ataupun dengan memberikan pendekatan baru dalam upaya pembacaan teks. Disamping itu, kemungkinan pembacaan baru dalam upaya reinterpretasi atas ayat-ayat misoginis yang dilakukan oleh beberapa tokoh lain yang belum disebut dalam kajian ini, perlu dilakukan, sehingga kajian feminisme dalam konteks ke-Indonesiaan memiliki kemajuan yang sama dengan capaian feminisme di Barat.

## Daftar Pustaka

Al-Khaṭîb, Muḥammad ʾAjâj. (2006). *Uṣûl Al-Ḥadîth: Ulûmuh Wa Musṭalaḥuh*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Ṭabâṭabâ'î. (1997). *Al-Mîzân Fî Tafsîr Al-Qur'an*. Vol. 4. Beirut: Muassasah al-A'lamî.

Al-ṭabarî, Muḥammad bin Jarîr. (2000). *Jâmi' Al-Bayân Fî Ta'wîl Al-Qur'an*. Vol. 9. Beirut: Muassasah al-Risâlah.

Al-Zuhaylî, Wahbah. (1418). *Al-Tafsîr Al-Munîr*. Vol. 2. Damaskus: Dâr al-Fikr.

Azis, Amaeny. (2007). *Feminisme Profetik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Cooke, Miriam. (2001). *Women Claim Islam*. New York: Routledge.

Doorn-Harder, Pieternella van. (2006). *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Quran*. Urbana: University of Illinois Press.

Gadamer, Hans-Georg. (2006). *Truth and Method*. London: Continuum.

Hardiman, Franz Budi. (2018). *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius.

Hasyim, Syafiq. (2005). *Feminisme Dan Fundamentalisme*. Yogyakarta: LKiS.

Jagar, Alison M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. New Jersey: Rowman & Allanheld.

Kailani, Najib. (2009). "Penciptaan Perempuan Dari Tulang Rusuk Laki-Laki?" in *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadith-hadisth Misoginis*, edited by I. Rohmaniyah and M. Sodik. Yogyakarta: Ford Foundation & Center for Women's Studies UIN Sunan Kalijaga.

Kartini, and Hildred Geertz. (1964). *Letters of A Javanese Princess*. New York: Norton.

Kathîr, Ismâil bin Umar bin. (1999). *Tafsîr Al-Qur'an Al-'Aẓîm*. Riyâḍ: Dâr al-ṭayyibah.

Kodir, Faqihuddin Abdul. (2019). *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Martyn, Elizabeth. (2005). *The Women's Movement in Post-Colonial Indonesia: Gender and Nation in A New Democracy*. London: RoutledgeCurzon.

Muhammad, Husein. (2004). *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.

Muhammad, Husein. (2019). *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama Dan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Mulia, Musdah. (2011). *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*. Bandung: Marja.

Parawansah, Khofifah Indar. (2002). "Institution Building: An Efford to Improve Indonesian Women's Role and Status." in *Women in Indonesia: Gender Equality and Development*, edited by K. Robinson and S. Bessel. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.

Qibtiyah, Alimatul. (2009). "Indonesian Muslim Women and the Gender Equality Movement." *Journal of Indonesian Islam* 3(1):168–96.

Qibtiyah, Alimatul. (2017). *Feminisme Muslim Di Indonesia*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Rahman, Fazlur. (2009). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.

Riḍâ, Muḥammad Rashîd. (1990). *Tafsîr Al-Mannâr*. Vol. 2. Mesir: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitâb.

Shihab, M. Quraish. (2001). "Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Quran." in *4*.

de Stuers, Cora Vreede. (1960). *The Indonesian Woman: Strunggels and Achievements*. Gravenharge: Mouton.

Subhan, Zaitunah. (1999). *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.

Subhan, Zaitunah. (2000). *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta: El-Kahfi.

Tong, Rosemarie Putnam. (2010). *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*. edited by Jalasutra. Yogyakarta.

Umar, Nasaruddin. (1999). *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.

E-ISSN : 2579-4825
ISSN : 2579-3756

Vol. 04 No. 01, p. 43-57
Januari - Juni 2020

Available online at http://jurnalnu.com/index.php/as/index

# PANDANGAN DUNIA JAWA DALAM TAFSIR INDONESIA: MENUSANTARAKAN PENAFSIRAN KLASIK DALAM TAFSIR BERBAHASA JAWA

**Mahbub Ghozali**
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia
*Email : mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id*

DOI: 10.33852/jurnalin.v4i1.159

| Received: February 2020 | Accepted: May 2020 | Published: June 2020 |
|---|---|---|

**Abstract :**

*Acculturation between tafseer and tradition in Indonesia, like an acculturation between Islam and culture. The process of the aculturation is succsessfull. The dialogue between tradition and tafseer makes both of them not deny each other. However, the study about that, just strengthening the evidence from the results of the analysis about the products of interpretation. As a result, the study about interpretation in Indonesia become a repetitive study and only focus on interpretation products. The development of an acculturative method that has proven successful, is more essential to provide new method for interpretation in Indonesia. On this problems, this study aims to find the concept of acculturation in interpretations in Indonesia which makes classical interpretations as a reference. This research uses qualitative methods with literature study techniques. As a tool in analyzing data, this study also uses historical analysis with the approach of al-thâbit wa al-mutaḥawwil and hermeneutics. The study found that the usage of classical interpretation is only used to find the moral ideal of a verse, which is then modified and interpreted according to the Javanese world view of the complex world. To modify this interpretation, Indonesian commentators do so by referring to three principles, namely conservative-reactionary, conservative-argumentative, conservative-reactionary.*

**Key words :** *Tafseer, Tradition, Nusantara*

**Abstrak :**

*Dalam kajian tafsir di Indonesia, akulturasi antara tafsir dan tradisi berjalan sebagaimana akulturasi antara Islam dan budaya. Keberhasilan para penafsir Indonesia dalam mendialogkan tradisi dengan penafsiran menjadikan keduanya tidak saling menafikan. Akan tetapi, penjelasan mengenai hal tersebut, hanya dilakukan pada wilayah penguatan bukti dari hasil analisa atas produk-produk tafsir. Akibatnya, kajian tafsir di Indonesia menjadi satu kajian yang repetitif dan hanya terpaku pada produk-produk tafsir. Pengembangan terhadap metode akulturatif yang terbukti berhasil, pada dasarnya lebih esensial untuk memberikan kaidah baru dalam penafsiran di Indonesia, sehingga dapat dikembangkan dan diaplikasikan dalam masa-masa selanjutnya. Atas dasar ini penelitian ini bertujuan untuk menemukan konsep akulturasi dalam tafsir di Nusantara yang mengambil rujukan pada tafsir-tafsir klasik di Timur Tengah. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik studi pustaka. Sebagai alat bantu dalam menganalisa data, penelitian ini juga menggunakan analisis historis dengan pendekatan al-thâbit wa al-mutaḥawwil dan hermeneutika. Penelitian ini menyimpulkan bahwa penggunaan tafsir klasik hanya digunakan untuk mencari ideal moral dari sebuah ayat, yang kemudian di modifikasi dan ditafsirkan sesuai dengan pandangan dunai (world view) masyarakat Jawa yang kompleks. Dalam upaya melakukan modifikasi penafsiran ini, para mufassir Indonesia melakukannya dengan berpedoman pada tiga prinsip, yakni konservatif-reaksioner, konservatif-argumentatif, konservatif-reaksioner.*

**Kata Kunci :** *Tafsir, Tradisi, Nusantara*

## PENDAHULUAN

Persinggungan antara tafsir dan tradisi terjadi sejak permulaan Islam masuk ke Indonesia. Tafsir sebagai perangkat dasar dalam menjelaskan makna al-Qur'an, terlibat secara langsung dalam proses Islamisasi yang dilakukan oleh banyak kalangan di Indonesia. Dalam konteks ini, Anthony H. Johns mengajukan bukti terkait persinggungan ini dalam tiga argumen. *Pertama,* adanya upaya pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an melalui penjelasan-penjelasan dengan mengggunakan bahasa Melayu yang ditulis dalam aksara Arab (*pegon*). *Kedua,* keterpengaruhan bahasa melayu terhadap bahasa Arab dengan banyaknya istilah-istilah yang berasal dari bahasa Arab. *Ketiga,* karya sastra yang muncul pada awal Islam di Indonesia, dipengaruhi oleh model sastra Arab dan Persia (Johns, 1988). Bukti-bukti yang diajukan oleh Johns merujuk pada keadaan dinamika penafsiran awal yang disebutkan oleh Nashruddin Baidan sebagai proses pengajaran al-Qur'an dan masih tercampur dengan kajian-kajian keilmuan lainnya (Baidan, 2003).

Dalam proses selanjutnya, persinggungan antara tradisi dan tafsir masuk pada level yang lebih kompleks, tidak hanya melibatkan pada proses vernakulasinya, akan tetapi masuk pada wilayah epsistemologi dengan adanya modifikasi dari tafsir klasik menuju penafsiran yang khas sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia. Proses ini tidak banyak disinggung oleh peneliti, sehingga fokus kajian mereka hanya mengarah pada produk tafsir yang dihasilkan dan penguatan bukti bahwa telah terjadi akulturasi antara tafsir dan tradisi dalam produk penafsiran tersebut. Persinggungan antara tradisi dan tafsir telah masuk dalam persoalan yang berkaitan dengan seperangkat sistem yang dimiliki oleh manusia yang merupakan pencipta dari kebudayaan dengan seperangkat sistem yang berkaitan dengan aturan-aturan kegamaan yang harus dipahami oleh seluruh umat Islam. Dalam konteks masyarakat yang berbahasa Arab, persoalan ini menjeadi lebih mudah, akan tetapi dalam konteks masyarakt non-Arab, seperti Indonesia, persinggungan sistem-sistem ini menjadi lebih rumit (Rafiq, 2014).

Dalam konteks ini, masyarakat Jawa sebagai sasaran penyampaian dakwah, memiliki satu sistem menganai cara mereka memandang dunia yang memuat seluruh sistem keyakinan yang diperoleh dari pengalaman religius mereka, bahkan sebelum mereka mengenal agama (dalam pengertian agama yang sudah terinstitusi). Beberapa kalangan mufassir Indonesia, justru salah memahami perangkat sistem ini. Mereka kemudian meletakkan cara pandangan dunia Jawa pada kutub yang berlawan dengan tafsir. Model kontektual dalam penafsiran dipaksakan untuk merubah cara pandang dunia Jawa pada wilayah yang asing bagi mereka. Upaya mendialogan tafsir dalam cara pandangan mereka menjadi gagal, sehingga prilaku religius masyarakat dipaksakan untuk dirubah dan masuk pada tataran religius *ala* Islam Arab. Hal demikian justru menghilangkan esensi dari tafsir juga menghilangkan tradisi lokal yang telah lama mereka anut. Meskipun demikian, terdapat beberapa tafsir yang berhasil menjaga orisinalitas pandangan dunia Jawa tetapi tidak kehilangan esensi dari keilmuan tafsir. Untuk menjaga konsistensi perpaduan tradisi dan tafsir diperlukan konsepsi epistemologis yang digunakan oleh

kalangan tersebut, agar penafsiran terhadap al-Qur'an selalu terjalin baik dengan tradisi.

Problematika ini pada dasarnya telah banyak disinggung oleh banyak peneliti, akan tetapi objek kajian mereka hanya terbatas kajian atas produk ataupun menemukan bukti lain atas adanya akulturasi tradisi ke dalam tafsir dalam banyak produk penafsiran. Salah satunya adalah penelitian yang dilakukan Siti Mariatul Kiptiyah dengan judul "*Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacarakan: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*". Penelitian ini menyebutkan bahwa penafsiran dalam *Kur'an Jawen* dan *Kur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* berisikan atas respon wacana yang dialami masyarkat pada tahun 1970-an (Kiptiyah, 2017). Penelitian ini lebih cenderung mengungkapkan respon penafsir terhadap realita masyarakat.

Penelitian lain dilakukan oleh Islah Gusmian dengan judul "*Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca*". Dalam penelitian ini Islah menyimpulkan bahwa terdapat proses adabtasi dan adobsi yang dilakukan Islam saat penyebarannya di Indonesia terhadap budaya lokal masyarakat. Proses adobsi dan adaptasi ini juga menurut Islah mempengaruhi dinamika penfasiran al-Qur'an. Salah satu bentuk adobsi dan adabtasi dalam penafsiran adalah dengan menggunakan bahasa lokal dalam penafsiran al-Qur'an (Gusmian, 2010). Penelitian yang hampir sama juga dilakukan oleh Supriyanto dengan judul "*Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*". Penelitian ini memfokuskan pada persinggungan antara tafsir dengan tradisi yang ada dalam *tafsir al-Iklîl*. Dalam kesimpulannya, Supriyanto menjelaskan bahwa Misbah Mustafa yang berasal dari Pesantren, mampu membuat karya tafsir yang komprehensif, sehingga pantas untuk disandingkan dengan karya-karya tafsir al-Qur'an lainnya di Nusantara (Supriyanto, 2016).

Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut tidak pernah menyinggung proses reproduksi tafsir yang dilakukan oleh para penafsir Nusantara yang menghasilkan model penafsiran yang bersifat akulturatif dengan budaya-budaya lokal. Kecenderungan mengkaji produk penafsiran yang sifatnya deskriptif tidak memberikan tawaran baru dalam khazanah metode tafsir yang telah ada. Oleh sebab itu, dengan adanya kekosongan epistimologis dalam proses reproduksi tafsir di Nusantara, penelitian ini hadir untuk menawarkan proses akulturasi dan pendekatan yang dilakukan oleh para penafsir Nusantara dalam memberikan penjelasan mengenai kandungan al-Qur'an agar dapat sesuai dengan pandangan masyarakat Indonesia, khususnya pandangan masyarakat Jawa yang kompleks. Keterpengaruhan para *mufassir* di Nusantara terhadap khazanah tafsir klasik, harus menjadi sorotan utama disamping keterpengaruhan mereka terhadap tradisi lokal yang membentuk konsep dan pandangan mereka terhadap dunia (*world view*). Keduanya terlebur dalam setiap produk penafsiran melalui proses inklusi dan ekslusi (Boulatta, 2001).

## METODE PENELITIAN

Untuk menemukan pandangan dunia Jawa dalam karya tafsir Nusantara, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka. Studi pustaka digunakan dalam penelitian ini untuk mendapatkan data-data yang dibutuhkan untuk menemukan model dan proses menusantarakan tafsir-tafsir klasik ke dalam tafsir Jawa. (Muhadjir, 1998). Di samping itu, pengumpulan data serta informasi dilakukan dengan merujuk pada dokumentasi tertulis, ensiklopedi, dan beberapa makalah seminar yang dapat mendukung penelitian. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer adalah kitab-kitab tafsir Nusantara yang menggunakan bahasa Jawa. Dalam penelitian ini, sumber data primer yang digunakan adalah *Tafsir al-Ibri>z* karya Bisri Mustafa, *Tafsir al-Ikli>l* karya Misbah Mustafa, dan *Tafsir Fayd} al-Rah}man* karya Shaleh Darat. Sedangkan sumber data sekunder adalah data-data yang berkaitan dengan objek penelitian ini, seperti tafsir-tafsir klasik dan hasil penelitian yang relevan. Sedangkan dalam teknik analisa data, penelitian ini menggunakan empat langkah, seleksi data, reduksi data, interpretasi data, dan proses heuristik. Dalam proses interpretasi data, penelitian ini menggunakan dua model sekaligus, yakni historis dengan menggunakan pendekatan *al-tha>bit wa al-mutah}awwil* dan hermeneutika.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Dinamika Tafsir Indonesia: Tafsir *vis a vis* Tradisi

Setiap masyarakat memiliki warisan tradisi yang berfungsi tidak hanya sebagai struktur sosialnya, tetapi juga sebagai sarana untuk menjaga proses modifikasi agar sesuai dengan kebutuhan dan prinsip-prinsip yang telah mapan dalam masyarakat (Boulatta, 2001). Proses modifikasi ini memiliki dua prinsip utama, inklusi dan eksklusi (Eriyanto, 2001). Keduanya menentukan elemen-elemen tradisi apa yang dimasukkan ke dalam sebuah warisan tradisi dan elemen apa yang hendak dikeluarkan, disesuaikan dengan kebutuhan dan pengalaman kesejarahan masyarakat yang tujuannya untuk meningkatkan kelangsungan hidup dan menjaminnya sebagai sebuah masyarakat yang dapat dikenal.

Dinamika persilangan antara tradisi luar dengan tradisi asli Indonesia telah berlangsung sejak lama. Denys Lombard memberikan bukti terkait persilangan budaya yang telah melekat dalam sejarah awal pembentukan budaya di Indonesia, khususnya di Jawa. *Pertama*, kisah yang menyebutkan seorang Brahmana yang berasal dari India yang menetap di Jawa. Orang tersebut dikenal sebagai penghuni pertama pulau Jawa yang mampu menaklukkan raksasa yang mendiami Jawa. Dalam legenda masyarakat, orang tersebut dikenal dengan sebutan Aji Saka yang tinggal di Medang Kamulan. *Kedua*, adanya penafsiran yang kurang bersifat historis dan ada pengaruh Indianisasi di dalamnya yang menceritakan mengenai Bhatara Guru yang bertapa di Gunung Dieng. Dalam pertapaannya, Bhatara Guru meminta kepada Brahma dan Wisnu untuk memberikan anugrah kepada pulau Jawa untuk dapat dihuni. *Ketiga*, identifikasi atas nama-nam di Jawa yang memiliki kesamaan dengan tempat-tempat di India, misalnya *Astinapura, Arjuna, Kawi,*

*Purbaya, Indra Kila, Brama, Semiru,* dan *Mandura* (Raffles, 2008). Pemberian nama di Jawa dengan bahasa sansekerta, berfungsi untuk menggambarkan Jawa sebagai India baru, yang menandakan para penghuninya berasal dari India (Lombard, 2005). Namun bagi Lombard, nama-nama tempat maupun semua kata sanksekerta yang masuk ke dalam pembendaharaan kata Jawa Kuno.

Hal ini menunjukkan bahwa modifikasi tradisi terjadi pada setiap keadaan ketika realitas sosial baru memperkenalkan diri dalam struktur masyarakat, termasuk di dalamnya tradisi ke-Indonesiaan. Dalam konteks tafsir, ketika mufassir memperkenalkan sebuah pandangan dan sistem baru pada sistem lama (Jawa), ia melewati proses inklusi dan eksklusi. Tafsir dalam konteks ini, menjadi unsur yang memiliki realitas ganda, yakni tradisi penafsiran pada satu sisi dan cara pandang masyarakat Jawa disisi yang lain. Realitas ganda dalam tafsir dengan meminjam bahasa Naṣr Hâmid Abû Zayd, yang dibangun melalui interaksi yang dihasilkan antar penafsir dengan realitas dan penafsir dengan al-Qur'an (Hidayat, 1996; Zayd, 2013).

Dalam konteks ini, Nashruddin Baidan menyebutkan bahwa kajian tafsir sudah dimulai sejak adanya proses Islamisasi di Indonesia dan berkembang sesuai dengan zamannya. Menurut Baidan, tafsir pada periode awal masih dalam bentuk embriotik integral (*integrated embriotic form*) dengan bidang lain seperti fikih, teologi dan tasawuf. Semuanya disajikan secara sporadis, praktis dan kondisional, tidak dalam bentuk teoritis konseptual (Baidan, 2003). Pada periode ini, tidak ditemukan bentuk tafsir murni. Akan tetapi, jika wacana tafsir diperluas pada wilayah pembelajaran al-Qur'an, maka akan ditemukan bukti-bukti adanya kajian terhadap al-Qur'an pada periode awal Islam di Indonesia. Salah satunya adalah pengajaran al-Qur'an di beberapa *dayah* (Dofier, 1980) yang didirikan oleh tokoh-tokoh penyebar Islam di Aceh. Hingga abad ke-17, pengajaran al-Qur'an di *dayah* mengalami kemajuan pesat. Tokoh-tokoh yang terkenal pada masa itu diantaranya, Nuruddin al-Ranirî, Aḥmad Khâtib al-Minangkabawî, Shamsuddin al-Sumatranî, Hamzah al-Fansurî, 'Abd al-Raûf al-Singkilî, dan Burhanuddin Ulakan (Gusmian, 1984). *Dayah* sendiri merupakan salah satu bentuk modifikasi pengajaran antara budaya Islam Arab dengan tradisi lokal yang dikenal sebelumnya. Menurut Zamakhsyari Dofier, *dayah* memiliki kesamaan dengan masjid di Timur Tengah, yakni sebagai pusat studi Islam (Dofier, 1980).

Salah satu mufassir yang berhasil meletakkan tafsir secara integral dalam pandangan dunia Melayu adalah Hamzah al-Fansuri (Steenbrink, 1995). Kajian al-Qur'an setelahnya mengalami perkembangan dengan munculnya kitab tafsir lengkap 30 juz yang ditulis oleh 'Abd al-Raûf al-Singkilî tahun 1675 M. Meskipun tafsir ini dipaparkan dengan model *ijmâlî*, keterpengaruhannya dengan tradisi masih dapat dilihat. Menurut Riddell, pemilihan penerjemahan dengan model uraian singkat yang mengacu pada tiga tafsir klasik, yakni *Tafsîr Jalâlayn, TafsÎr al-Baiḍâwî* dan *Tafsîr al-Khâzin*, ditengarai dipengaruhi oleh kebutuhan 'Abd al-Raûf al-Singkilî untuk menunjang proses kajian terhadap al-Qur'an pada masanya (Riddel, 1984). Model penafsiran dengan merujuk pada metode *tafsîr Jalâlayn*, dipandang sebagai metode pembelajaran yang ideal bagi masyarakat yang baru mengenal kajian tafsir. Pengaruh tradisi bahasapun

dinilai Riddell banyak mempengaruhi Abd al-Rauf al-Singkilî dalam memberikan terjemahan terhadap al-Qur'an (Riddel, 1984).

Proses dialektika antara tafsir dan tradisi berjalan sejak permulaan kajian tafsir di Indonesia. Proses ini mengambil beberapa bentuk, baik secara *inhern* dalam kandungan interpretatif maupun melalui proses vernakularisasi. Kontak penafsiran dengan tradisi lokal Indonesia, dapat dikatakan sebagai bagian dari strategi budaya. Strategi yang dimaksud adakalanya sebagai proses pribumisasi Islam di Nusantara (van der Kroef, 1951) dan adakalanya sebagai antitesa tradisi dalam pemahaman keagamaan (Federspiel, 1996).

**Modifikasi Tafsir Klasik dalam Pandangan Dunia Jawa: Upaya Menusantarakan Arab**

Modifikasi secara bahasa dapat diartikan dengan perubahan, pergantian atau penambahan sesuatu (Alwi, 2011). Modifikasi tradisi terjadi pada setiap keadaan ketika realitas sosial baru memperkenalkan diri dalam struktur masyarakat, termasuk di dalamnya metode dan cara penafsiran. Ketika *mufassir* Indonesia mendasarkan penafsirannya pada sejumlah literatur tafsir klasik, ia mulai memperkenalkan diri pada sistem tradisi lama, yakni pandangan dunia Jawa. Dalam proses penyamaan pandangan atas dunia, para penafsir melewati proses inklusi dan eksklusi yang menjadikan tafsir klasik termodifikasi sedemikian rupa, hingga menyamai struktur dan cara pandang masyarakat Jawa terhadap dunia.

Dalam prosesnya, modifikasi ini ditentukan oleh dua prinsip penting, yakni prinsip inklusi dan prinsip ekslusi. Keduanya menentukan elemen-elemen tradisi apa yang dimasukkan ke dalam sebuah warisan tradisi dan elemen apa yang hendak dikeluarkan sesuai dengan kebutuhan dan pengalaman kesejarahan masyarakatnya, yang tujuannya untuk meningkatkan kelangsungan hidup dan menjaminnya sebagai sebuah masyarakat yang dapat dikenal. Dua prinsip ini masuk pada sebuah realitas sosial baru yang memperkenalkan diri dalam struktur masyarakat. Ketika tradisi penafsiran memperkenalkan diri terhadap realitas keagamaan di Indonesia, ia mulai melewati filterisasi dengan prinsip-prinsip tersebut, sehingga menghasilkan satu bentuk modifikasi baru dalam wilayah interpretasi al-Qur'an yang menyesuaikan konteks dan tradisi yang telah ada. Dalam periode awal, penafsiran atas surat al-Kahfi yang dilakukan oleh Hamzah al-Fansurî menunjukkan bahwa tradisi penafsiran yang banyak bernuansa hukum dimodifikasi sedemikian rupa, sehingga memiliki nuansa sufi yang merupakan *patern* utama Islam Indonesia zaman tersebut. Proses inipun seharusnya terus berlangsung agar identitas ke-Islaman maupun penafsiran yang menyesuaikan pada tradisi Indonesia terus berlanjut.

Cara semacam ini juga dapat ditemukan dalam upaya yang dilakukan oleh Abdullah Saeed dalam konsepsinya mengenai tafsir kontekstual. Dalam pandangan Saeed, konsep penekanan (*salience*) merujuk kepada suatu nilai yang sedang ditelaah, diberitekanan selama dakwah Nabi. Penekanan yang tinggi mengindikasikan level signifikansi yang tinggi atas nilai tersebut dalam al-Qur'an yang disesuaikan dengan kebutuhan masanya. Ketika misi penyampaiannya dimulai dalam konteks Mekkah dan Madinah, maka Nabi

menyesuaikan dengan keadaan tersebut tanpa menghapus semua aturan, nilai dan praktik budaya yang telah ada. Oleh sebab itu, banyak perkataan dan praktik Nabi yang relevan dengan budaya saat itu (Saeed, 2016). Meskipun demikian, Saeed menggarisbawahi bahwa konsep relevansi bukan berarti bahwa semua nilai al-Qur'an bersifat budaya spesifik. Relevansi hanya bermakna sebuah konsep yang menyoroti hubungan misi Nabi dan masyarakat yang disasar (Saeed, 2016).

Dalam kajian tafsir di Indonesia, penekanan yang pertama dilakukan adalah upaya untuk menyampaikan kandungan al-Qur'an dengan gaya bahasa yang mudah dipahami. Dalam konteks ini, penggunaan bahasa lokal dalam proses penjelasan al-Qur'an merupakan pilihan utama. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa masyarakat Jawa pada umumnya tidak memiliki kemampuan untuk memahami al-Qur'an dalam bahasa aslinya. Penjelasan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Jawa dilakukan pertama kali pada tahun 1858. Langkah semacam ini kemudian dilanjutkan oleh Bagoes Ngarpah yang melakukan penerjemahan ke dalam bahasa Jawa pada tahun 1884. Naskah ini tersimpan di musium pusat Jakarta dan perpustakaan Universitas Leiden (Muhsin, 2013). Pengenalan terhadap kandungan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Jawa kemudian dilanjtkan oleh Shalih Darat dengan menggunakan bahas Jawa dengan tulisan Arab-*pegon.*

Selanjutnya, pada tahun 1913, Bagus Arafah menyusun tafsir *Jalâlayn* dengan menggunakan bahasa Jawa. Pada era selanjutnya bermunculan beberapa karya tafsir dengan menggunakan bahasa Jawa seperti *Tafsir al-Qur'an Suci Bahasa Jawi* karya KHR Muhammad Adnan yang lebih mendekati terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Jawa, *Terjemah Qur'an Bahasa Jawi* karya Perkumpulan Mardikintoko Kauman, *al-Ibrîz lî Ma'rifah Tafsîr al-Qur'an al-Azîz* karya Bisri Mustafa, *al-Iklîl fî Ma'ânî al-TanzÎl* karya Misbah Mustafa dan *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid.

Bisri Mustafa dalam kitabnya memberikan penjelasan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Jawa yang lebih dipahami oleh masyarakat pada masa itu. Integrasi tradisi dalam penafsiran yang dilakukan Bisri tidak hanya terbatas pada bentuk vernakulasi saja, ia juga mengaitkan beberapa kandungan al-Qur'an dengan keadaan yang disesuaikan dengan tradisi dan kebiasaan masyarakat. Salah satu contohnya adalah ketika menafsirkan *alif lâm mîm* dalam surat al-Baqarah (2), ia menyesuaikan dengan kebiasaan masyarakat terhadap pemahaman atas kata yang tidak memiliki arti tetapi memiliki makna (maksud).

Bisri mengutip pendapat ulama tafsir yang mengatakan bahwa lafad tersebut merupakan awalan bagi setiap perkataan yang berfungsi untuk menarik perhatian (Al-Bayḍawî, 1418). Ia mengandaikan penjelasannya pada satu kebiasaan (tradisi) masyarakat ketika hendak memulai rapat. Untuk menarik perhatian audiens yang masih belum kondusif, pemimpin rapat biasanya memulai dengan mengetok meja. Hal tersebut berfungsi untuk menarik perhatian audiens dan menandakan bahwa rapat akan dimulai. Bunyi ketukan meja yang tidak memiliki arti, sama halnya dengan *alif lâm mîm*, yang

berfungsi sebagai penarik perhatian bagi umat Muslim, khususnya bangsa Arab yang masih belum kondusif pemahaman atas Islam (Mustofa, 2015).

Sifat akulturatif yang terakomodir dalam tafsir *al-Ibrîz* tidak hanya dalam wilayah sosio-kultur, tetapi juga dalam kehidupan mistis yang masih banyak dipraktikkan oleh masyarakat Jawa. Salah satunya sebagaimana tergambar dalam penafsirannya terhadap surat al-Kahfi (18): 22. Ayat tersebut menceritakan mengenai jumlah *asḥâb al-kahfi*, yang dijelaskan oleh Bisri dengan menyebut jumlah sebanyak 7 orang dan 1 anjing peliharaan. Bisri tidak hanya menyebutkan jumlahnya saja, akan tetapi ia juga menyertakan nama dari masing-masing orang. Ia menyebutkan bahwa nama dari ketujuh orang tersebut adalah Maksalmina, Talmikha, Matunus, Nainus, Sarayulus, Dzutuanus, dan Palyastatyunus, sedangkan anjing yang menjaga mereka bernama Qitmir. Menurut Bisri, orang yang menuliskan nama-nama tersebut, kemudian diletakkan di rumah, maka rumah tersebut akan terhindar dari bahaya kebakaran. Jika diletakkan di kapal, maka kapal akan aman dari karam (Mustofa, 2015).

Pada tingkatan sasaran pembacanya, tafsir *al-Ibrîz* bisa menghindar dari sifat elitisnya karena sasaran pembaca yang dituju adalah masyarakat pesantren yang dapat memahami aksara Arab-pegon. Sedangkan dari segi pendengarnya, tafsir *al-Ibrîz* dikhususkan kepada masyarakat Jawa dengan model pengkajian dengan cara *sorogan*, sehingga masyarakat yang mendengarkan mudah memahami karena bahasa yang digunakan disesuaikan dengan daya tangkap masyarakat Jawa dengan segala tradisinya, misalnya dalam struktur penerjemahan seperti yang terdapat dalam surat Saba' (34): 15, *baldah ṭayyibah wa rabb ghafûr*. Bisri menerjemahkan ayat tersebut dengan penjelasan: *negarane bagus (bagus tanahe, bagus kebonane, bagus hawane, saking bagus hawa nganti ora ana lamuk, jingklong, laler, tinggi lan sepadhane). Pangeran (Allah Ta'ala) agung ngapurane (jalaran penduduke padha ta'at-ta'at)* (Mustofa, 2015).

Hal yang sama juga dilakukan oleh Misbah Mustafa, dengan memberikan penjelasan tehadap kandungan penafsiran yang menyamai keyakinan hukum yang dianut oleh mayoritas masyarakat Jawa. Dalam penjelasannya mengenai surat al-Fâtiḥah (2), Misbah menyebutkan bahwa *bism Allah* adalah bagian dari ayat al-Fâtiḥah yang berjumlah tujuh (Mustafa, n.d.). Keyakinan ini diperoleh menurut Misbah dari pembacaannya terhadap tafsir al-Khâzin (Al-Khâzin, 1415). Pemilihan rujukan ini sebagai bagian dari upaya Misbah untuk mempertahankan kebiasaan umat Islam yang mengamalkan bacaan *bism Allah* dalam al-Fâtiḥah sebagai bagian dari ayatnya.

Pandangan lain yang menjadi penekanan Misbah dalam tafsirnya adalah pembelaannya terhadap tradisi-tradisi masyarakat Jawa yang selalu meyakini terhadap eksistensi ruh leluhur (Koentjaraningrat, 1994). Sikap yang ditunjukkan oleh Misbah dalam kaitannya ini dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap surat Yûnus (10): 30, mengenai kejadian di padang Mahsyar yang merupakan moment pertanggung jawaban amal perbuatan manusia. Dalam kaitan ayat ini, Misbah Mustafa memberikan pendapat bahwa tradisi ziarah kubur yang berlangusung di Indonesia, merupakan tradisi yang

sah dan jauh dari sifat kekufuran. Masyarakat melakukan ziarah tidak untuk menjadikan para wali ataupun makam para wali sebagai Tuhan baru mereka. Akan tetapi jika niat mereka dengan mengadakan ziarah kubur untuk meminta kepada kuburan tersebut, bukan kepada Allah, maka perbuatan tersebut disebut oleh Misbah sebagai *kufur amali* (Mustafa, n.d.).

Kebutuhan masyarakat akan pemahaman atas kandungan al-Qur'an di Indonesia, menjadi motif utama dalam pembuatan kitab tafsir di Indonesia, khususnya yang menggunakan bahasa Jawa. Shaleh Darat dalam *tafsir>r Fayḍ al-Raḥman* menjelaskan bahwa tujuan utama dari pembuatan kitab ini adalah untuk memberikan pemahaman bagi masyarakat Jawa terhadap kandungan makna al-Qur'an yang turun dalam bahasa Arab (Al-Samarani, 1898). Konteks ini juga selalu dikaitkan dengan permintaan Kartini kepada Shalih Darat untuk membuatkan karya tafsir yang dapat dibaca oleh masyarakat Jawa secara umum (Ulum, 2015). Penggunaan terjamahan dengan menggunakan bahasa Jawa juga diperngaruhi oleh situasi yang terjadi di Indonesia. Pada masa itu, Indonesia sedang dalam pengaruh kekuasaan Belanda. Belanda pada dasarnya tidak melarang kalangan pribumi untuk membaca al-Qur'an, tetapi mereka dilarang untuk menerjemahkan dan membaca tarjemahan tersebut. Hal tersebut dipengaruhi oleh kekhawatiran Belanda terhadap bangkitnya perlawanan masyarakat Indonesia yang dihasilkan dari pembacaan tarjemah al-Qur'an (Gusmian, 2015).

Tujuan yang Shalih Darat dalam membuat kitabnya sebagai petunjuk bagi masyarakat Jawa terhadap kandungan al-Qur'an dapat menjadi indikasi awal bahwa hasil penafsiran yang dicapai menyepadani dengan keyakinan masyarakat Jawa dalam beberapa hal. Salah satunya misalnya dalam penafsiran *bism Allah al-Raḥmân al-Raḥîm,* Shalih Darat mengatakan bahwa kalimat ini menandakan Allah bersifat *jalâl* dan *qahhâr* dengan ditunjukkan oleh kalimat *raḥmân*. Sedangkan lafad *raḥîm* menunjukkan bahwa Allah bersifat *jamâl* dan *kamâl*. Kandungan makna *jalâl, qahhâr, jamâl* dan *kamâl* mengisyaratkan tingkatan pemahaman dalam wilayah tauhid, yakni *uluhiyah, ruhaniyah, jasmaniyah* dan *hayawaniyah.* Pemahaman atas tingkatan tauhid ini dihasilkan dari perilaku seseorang ketika melaksanakan salat, karena pada dasarnya al-Fâtiḥah adalah surat yang selalu dibaca ketika salat (Al-Samarani, 1898).

Keyakinan semacam ini dapat ditemukan dengan mudah dalam Islam Kajawen yang banyak dianut oleh masyarakat Jawa diawal dakwah Islam. Ahmad Chodjim menjelaskan bahwa klasifikasi tingkatan salat pada masa awal Islam di Indonesia dipengaruhi oleh pemikiran Syekh Siti Jennar yang membaginya menjadi empat tingkatan, yakni salat syariat, salat tarekat, salat hakekat, dan salat ma'rifat. Salat syariah adalah salat yang dilakukan dengan gerak raga. Salat ini adalah jenis pemaknaan awal seseorang dalam memaknai ibadah. Sedangkan salat tarekat adalah salat yang dilakukan dalam kesadaran cipta. Seseorang yang melakukan salat ini harus terbersihkan dari hawa nafsu *hayawaniyah*, sehingga ia sampai pada level manusia (*jasmaniyah*) dengan kesadaran akalnya. Pada tingkat selanjutnya disebut dengan salat hakekat. Sebelum melakukan salat ini, diperlukan kestabilan, keheningan, kewaspadaan, dan keawasan, sehingga mampu melakukan penyembahan atas dasar jiwa dan

ruh (*ruhaniyah*). Sedangkan tingkat terakhir adalah salat ma'rifat. Salat ini mampu menjadikan manusia mencapai tingkatan rasa yang pada akhirnya dapat *manunggal* dengan Tuhan (Chodjim, 2013).

**Strategi Integrasi Tafsir ke dalam Pandangan Dunia Jawa**

Dalam kajian sejarah tafsir, menjaga realitas tafsir dalam sistem pandangan Jawa menjadi satu keharusan, bahkan menjadi hal yang mutlak dilakukan. Relitas tafsir yang dimaksud adalah keterikatan realitas Nabi, Sahabat bahkan para Tabi'in dalam menafsirkan al-Qur'an. Kemutlakan penjagaan realitas semacam ini pada dasarnya dipengaruhi oleh kajian hadis. Tafsir sebagai satu disiplin ilmu, muncul setelah hadis, sehingga segala bentuk aturan dan formalisasi metodenya cenderung mengikuti disiplin hadis. Sejauh penelusuran penulis, perintah untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai kehendak Nabi, tidak pernah disampaikan secara eksplisit seperti halnya perintah untuk mengikuti Nabi dalam praktik Sholat. Nabi hanya melarang untuk menafsirkan al-Qur'an menggunakan rasio, meskipun ulama belakangan merinci rasio tersebut.

Kedekatan tafsir dengan hadis menjadikan tafsir mencapai otoritasnya jika mencantumkan sanad penafsiran. Dalam kajian al-Qur'an, jenis ini biasa disebut sebagai *tafsir bi al-riwayah* karena ada sandaran mata rantai sanad dalam penafsirannya. Dalam proses perkembangan selanjutnya, setelah beberapa tafsir dikarang dengan mengindahkan jalur periwayatan, makna isnad tersebut berkembang tidak lagi dalam kontek mata rantai riwayat, akan tetapi beralih pada mata rantai keguruan, sehingga tafsir pada masa klasik selalu mengekor kepada tafsir-tafsir sebelumnya. Perkataan Ibnu Mubârak dalam kontek ini selalu menjadi pegangan bahwa sanad adalah bagian dari Agama, dan siapapun yang perkataannya tidak memiliki sanad maka dianggap mengada-ada (Al-H{âkim, n.d). Oleh sebab itu, dalam tafsir yang mengandalkan nalar, legitimasi keabsahannya dikaitkan dengan sumber penukilan kepada tafsir-tafsir sebelumnya.

Begitu juga dengan para mufassir Indonesia, melakukan penjagaan atas realitas tafsir ketika hendak mengintegrasikan penafsiran dalam realitas masyarakat Jawa. Kekhasan dalam penjagaan tersebut, tidak memaksakan realitas tafsir klasik yang dijadikan rujukan mengambil tafsir-tafsir klasik yang dinggap memiliki otoritas tinggi seperti, *Tafsîr al-Qur'an al-Aẓîm* karya Ibn Kathîr dan *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an* karya Muḥammad bin Jarîr al-Ṭabarî (Al-Dhahabî, 2007). Akan tetapi, justru realitas tafsir yang digunakan menggunakan tafsir-tafsir yang mendekati pandangan dunia Jawa yang *imaginatif-proyektif* (Moetono, 1985), misalnya penggunaan tafsir al-Bayḍawî, al-Khazîn dan Tafsir *Jalalayn*.

Untuk memahami makna relevansi ini terhadap tradisi dibutuhkan satu perangkat analisis mengenai gerak perubahan tradisi dengan satu ukuran ketetapan. Adonis memberikan konsep teknis-prosedural untuk melihat secara detail dan objektif mengenai gerak tradisi. Ia memberikan perbedaan antara satu tradisi yang dianggap mapan dengan tradisi yang berubah (Said, 1978). Sifat kemapanan (*al-thâbit*) tidak seperti yang dimaksudkan oleh Adonis sebagai suatu sikap mengikuti sesuatu sebagaimana adanya (Said, 1978).

Kemapanan disini melalui prinsip inklusi-eksklusi yang merupakan penentu dalam setiap proses modifikasi. Ketika tradisi Indonesia dimasuki oleh tradisi penafsiran luar (Timur Tengah), tradisi luar tersebut terlebih dahulu mengalami proses seleksi. Jika dalam proses seleksi tersebut, tradisi penafsiran luar sesuai dalam banyak hal dengan tradisi masyarakat Indonesia, yang berarti prinsip inklusi lebih dominan dari pada eksklusi, maka tradisi luar tersebut memiliki kecenderungan untuk diikuti, akan tetapi proses mengikuti yang dilakukan tidak sepenuhnya, karena terdapat pola dalam tradisi penafsiran luar yang tidak dapat disesuaikan dengan keadaan masyarakat Indonesia.

Walaupun demikian, penafsiran yang sama sekali tidak sesuai dengan keadaan masyarakat Indonesia ditinggalkan. Penghapusan ini tidak dilakukan secara menyeluruh karena tidak mungkin melakukan suatu penafsiran dengan berangkat dari keadaan kosong sama sekali yang, menurut Adonis, mengembalikan penafsiran pada kondisi awal, karena dalam penafsiran kondisi awal tersebut hanya terjadi pada masa Nabi sebagai pemegang otoritatif penafsiran. Oleh sebab itu, dalam kreativitas (*al-mutaḥawwil*) tidak bermakna kreativitas secara total, tetapi kreativitas yang berpegangan pada satu konsep universal yang ditemukan dalam tafsir-tafsir klasik kemudian dielaborasi dengan pemahaman yang berbeda mengikuti pola pikir dan keadaan masyarakat (Said, 1978).

Ada beberapa landasan yang terbangun dalam tafsir *al-Ibrîz* yang merupakan bentuk modifikasi yang berupa kemapanan dalam penafsirannya. *Pertama*, prinsip konservatif-reaksioner, yakni prinsip yang tercermin dalam sikap mengikuti sesuatu sebagaimana adanya atau sebagaimana yang diakui pemahamannya yang dominan dengan mengaktualisasi beberapa hal sebagai reaksinya terhadap sesuatu yang tidak sesuai dengan semangat zamannya. Dalam penjelasan modifikasi penafsiran yang dilakukan oleh penafsir Indonesia, tergambar bentuk modifikasi yang disesuaikan dengan prinsip inklusi-eksklusi. Kemapanan di sini dimaksudkan sikap yang dilakukan oleh para penafsir dengan mengikuti penjelasan dalam *tafsîr Jalâlayn* sebagaimana adanya atau sebagaimana yang diakui oleh pemahaman yang dominan. Misalnya dengan mengambil gagasan dari penjelasan *Jalâlayn*, kemudian menyusun kembali dalam bahasa Jawa. Di sini, para *mufassir* menulis ulang apa yang telah dijelaskan untuk melestarikan pemahaman asalnya. Sikap semacam ini mengambil prinsip inklusi dengan memadukan penjelasan yang dibawa oleh *tafsîr Jalâlayn* dalam alam pikiran masyarakat Jawa melalui bahasa. Akan tetapi, estetika *ittibâ'*, sebagaimana dijelaskan Adonis (Said, 1978), tidak sepenuhnya dilakukan. Bisri dalam beberapa pemahaman di atas mencoba membentengi dan mengeluarkan satu pandangan yang dibawa dalam *tafsîr Jalâlayn* yang merupakan konteks zaman Nabi. Dalam konteks inilah prinsip eksklusi digunakan (Mustofa, 2015).

*Kedua* adalah prinsip konservatif-argumentatif, yakni sikap yang mengikuti pemikiran sebagaimana yang dipahami dengan keyakinan penuh atas kebenaran pendapat tersebut. Hanya saja prinsip ini mendorong seseorang untuk memiliki pendapat sendiri dalam memahami keabsahan dan

kesempurnaan pendapat tersebut dengan dalil-dalil yang jelas dan kuat. Kebanyakan penjelasan semacam ini berkaitan dengan penjelasan hukum. Bisri mencontohkan penjelasan *dhikir* dengan menjelaskan dalilnya dalam surat al-A'râf (7): 206 yang disesuaikan dengan madhhab al-Shâfi'î yang dianutnya (Mustofa, 2015). Begitu juga dilakukan oleh Misbah Mustafa ketika menjelaskan hukum *bism Allah* dalam surat al-Fatiḥah (2) (Mustafa, n.d.).

*Ketiga* adalah prinsip konservatif-relasional yakni sikap seseorang yang mengharuskan menapaki jejak atas penafsiran tertentu dengan menekankan pada jalinan yang sama. Hal ini berarti bahwa satu tafsir mengikuti tafsir yang lain dengan menyalin segala bentuk penafsirannya. Dalam tafsir *al-Ibrîz* prinsip ini banyak ditemukan terutama pada sistematika yang dianut. Dalam pengumpulan makna ayat, Bisri mengikuti pola yang dilakukan oleh al-Bayḍâwî dan al-Khâzin, begitu juga dalam penjelasan tentang kisah-kisah. Dalam penjelasan ayat per ayat, ia lebih cenderung menyesuaikannya dengan penafsiran dalam *Jalâlayn* (Mustofa, 2015). Dalam penjelasan tentang kisah-kisah, Bisri menapaki jejak al-Bayḍâwî dan al-Khâzin, tapi hanya sekedar menjalin keberadaan kisah-kisah tersebut dalam tafsir. Sedangkan sudut pandang dari kisah tersebut, disesuaikan dengan cara pandang masyarakat Jawa akan ketertarikan terhadap kisah-kisah heroik, kandungan hikmah kisah ataupun kisah-kisah *kesakten*.

Penelasan ini nampak dalam penafsiran yang dilkukan Bisri tentang kisah pembunuhan Nabi Isa yang diambil dalam tafsir al-Khâzin dalam Q.S. al-Nisâ' (4): 158. Dalam penjelasan terhadap riwayat Isrâiliyaat yang terdapat dalam tafsir al-Khâzin mengenai penyerupaan sahabat Nabi Isa menjadi Isa, Bisri menggunakan sudut pandang berbeda dari yang dilakukan oleh al-Khâzin. Riwayat yang diceritakan oleh al-Khâzin, sudut pandang yang digunakan lebih mengarah pada penyerupaan sahabat-sahabat Nabi Isa. Tetapi dalam kisah yang dijelaskan oleh Bisri, sudut pandang yang digunakan lebih difokuskan pada permusuhan Yahudi terhadap Isa yang memiliki banyak keistimewaan. Hal demikian ini lebih menarik bagi masyarakat Jawa dan lebih mengandung hikmah dan pelajaran bagi masyarakat yang memiliki pemikiran imaginatif-proyektif (Moetono, 1985).

Apa yang dikutip oleh para *mufassir* tersebut bukan berupa naskah yang sama, melainkan merupakan jalinan yang sama dengannya. Cerita yang diangkat tidak serupa tetapi memiliki jalinan dengan cerita asalnya, karena merupakan dasar dari cerita yang diangkat dalam beberapa tafsir yang disebutkan di atas. Selain itu, jalinan yang hendak ditetapkan dalam cerita tersebut merupakan bagian dari prinsip inklusi yang meleburkan alur dan inti cerita ke dalam pemikiran masyarakat Jawa. Begitu juga, pembentengan terhadap naskah yang serupa dijalankan dengan menggunakan prinsip eksklusi. Kecenderungan bentuk modifikasi yang bersifat konservatif inilah yang dominan dalam banyak tafsir di Nusantara. Kecenderungan ini merupakan representasi kuatnya tradisi Jawa dalam masyarakat yang selalu menghasilkan sifat pelestarian, afirmatif dan pertautan. Kecenderungan ini diistilahkan sebagai kemapanan, yang juga dihadapkan pada kecenderungan tranformasi (kreativitas) dalam penafsiran. Kecenderungan ini bertujuan untuk

menciptakan kesadaran yang sejalan dengan struktur dan sistem tradisi masyarakat Jawa. Begitu juga, kesadaran yang mempraktikkan ketaatan dan sikap tunduk sedemikian rupa terhadap tradisi penafsiran klasik sehingga keberadaan kesadaran itu dapat melestarikan tradisi lokal dan meneruskan tradisi penafsiran klasik.

**KESIMPULAN**

Tafsir dan pandangan dunia masyarakat dalam satu tradisi pada akhirnya harus berjalan beriringan dan senantiasa berintegasi. Keduanya tidak perlu diletakkan saling dikotomis sehingga antara yang satu dengan yang lain saling menghilangkan. Pemahaman semacam ini justru dapat mengantarkan pola penafsiran dalam tafsir Indonesia menemukan kekhasan dalam bingkai metode penafsiran yang ada. Pola ini juga menjadikan tafsir siap dalam segala keadaan bahkan di era disrupsi dewasa ini.

Upaya yang dilakukan oleh para *mufassir* Indonesia dalam meletakkan posisi tradisi tidak bersebrangan, menghasilkan metode baru dalam khazanah tafsir kontekstual. Pencarian gagasan ideal moral yang dinilai tetap oleh banyak kalangan, ditemukan pada bentuk penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir* klasik yang dijadikan rujukan utama. Penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir* klasik tidak secara langsung dikutip kemudian diterjemahkan dalam bahasa Jawa. Akan tetapi, penjelasan yang ada dalam beberapa tafsir klasik yang menjadi rujukan di modifikasi sedemikian rupa, hingga dapat menyamai pandangan masyarakat Jawa yang memiliki struktur dan kekhasannya tersendiri. Masyarakat Jawa tidak lagi dihadapkan pada pola penafsiran yang jauh dari kemampuan mereka menghayati makna dan kandungan al-Qur'an, akan tetapi masyarakat Jawa dibawa masuk ke pemahamannya atas dunia melalui tafsir al-Qur'an.

Atas dasar ini, strategi untuk mempertahankan kedua realitas tanpa harus saling menafikan antara yang satu dengan yang lain ditempuh dengan tiga jalan; konservatif-reaksioner, konservatif-argumentatif, konservatif-reaksioner. Konservatif reaksioner adalah prinsip yang tercermin dalam dalam sikap mengikuti sesuatu sebagaimana adanya atau sebagaimana yang diakui pemahamnnya yang dominan dengan mengintegrasikan beberapa hal sebagai reaksi terhadap sesuatu yang tidak sesuai dengan semangat zamannya. Konservatif-argumentatif adalah sikap mengikuti pemikiran sebagaimana yang dipahami dengan keyakinan penuh atas kebenaran pendapat tersebut. konservatif-relasional adalah sikap seseorang yang menharuskan menapaki jejak atas penafsiran tertentu dengan menetapkan pada jalinan yang sama.

## DAFTAR PUSTAKA


Al-Bayd}awi>, A. A. bin U. (1418). *Anwa>r al-Tanzi>l wa Asra>r al-Ta'wi>l* (Vol. 1). Da>r Ih}ya>' al-Tura>th al-'Ara>bi>.

Al-Dhahabi>, M. H. (2007). *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n* (Vol. 1). Maktabah Wahbah.

Al-H{a>kim, M. bin A. A. al-N. (n.d.). *Ma'rifah 'Ulu>m al-Hadi>s*. Maktabah al-Mutanabbi'.

Al-Kha>zin, 'Ali bin Muh}ammad. (1415). *Luba>b al-Ta'wi>l fi> Ma'a>ni> al-Tanzi>l* (Vol. 1). Da>r al-Kutb al-Ilmiyah.

Al-Samarani, M. bin U. (1898). *Fayd} al-Rah}ma>n fi> Tafsi>r Kala>m Malik al-Dayya>n* (Vol. 1). Haji Muhammad Amin.

Alwi, H. (2011). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka.

Baidan, N. (2003). *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Tiga Serangkai.

Boulatta, I. J. (2001). *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam* (I. Khoiri (trans.)). LKiS.

Chodjim, A. (2013). *Syekh Siti Jenar: Makrifat Kesunyatan*. Serambi Ilmu Semesta.

Dofier, Z. (1980). *The Pesantren Tradition: A Study of The Role of The Kyai in The Maintenance of The Traditional Ideology of Islam in Java*. The Australian National University.

Eriyanto. (2001). *Analisis Wacana: Pengantar Anlisis Teks Media*. LKiS.

Federspiel, H. M. (1996). *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Qurasih Shihab* (T. Arifin (trans.)). Mizan.

Gusmian, I. (1984). *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Metodologi*. Hidakarya Agung.

Gusmian, I. (2010). Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca. *TSAQAFAH*, *6*(1), 1. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i1.136

Gusmian, I. (2015). *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M*. Efedu Press.

Hardiman, F. B. (2018). *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Kanisius.

Hidayat, K. (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Paramadina.

Johns, A. H. (1988). Quranic Exegesis in The Malay World. In A. Rippin (Ed.), *Approaches to The History of The Interpretation of The Qur'an*. Clarendon Press.

Kiptiyah, S. M. (2017). Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacarakan: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi. *Jurnal Lektur Keagamaan*, *15*(2), 420. https://doi.org/10.31291/jlk.v15i2.531

Koentjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Balai Pustaka.

Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya* (W. P. Arifin & R. S. Hidayat (trans.)). Gramedia Pustaka Utama.

Magnis-Suseno, F. (1984). *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafati tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Gramedia.

Majid, N. (1996). Mencari Akar Islam bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia. In M. R. Woodward (Ed.), & I. A. Fauzi (Trans.), *Jalan Baru Islam*. Mizan.

Moetono, S. (1985). *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*. Yayasan Obor Indonesia.

Muhadjir, N. (1998). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Rake Sarasin.

Muhsin, I. (2013). *al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda karya Bakri Syahid*. eLSAQ Press.

Mustafa, M. (n.d.). *al-Ikli>l fi> Ma'a>ni> al-Tanzi>l* (Vol. 1). al-Ihsan.

Mustofa, B. (2015). *al-Ibri>z li> Ma'rifah Tafsi>r al-Qur'an al-Azi>z*. Lembaga Kajian Strategis Indonesia.

Raffles, T. (2008). *The History of Java* (H. Sayuti (trans.)). Narasi.

Rafiq, A. (2014). *The Reception of The Qur'an in Indonesia: A Case Study of The Place of The Qur'an in A Non-Arabic Speaking Community*. Temple University.

Riddel, P. G. (1984). *Abd al-Rauf al-Singkili's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16*. Australian National University.

Saeed, A. (2016). *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual* (E. Nurtawab (trans.)). Mizan.

Said, A. A. (1978). *al-Tha>bit wa al-Mutah}awwil: Bah}th fi> al-Itba>' wa al-Ibda>' 'ind al-'Arab* (Vol. 1). Da>r Awdah.

Steenbrink, K. (1995). Qur' an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): Comparison. *Studia Islamika*, *2*(2), 73–95. https://doi.org/10.15408/sdi.v2i2.835

Supriyanto, S. (2016). Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklîl fî Ma'ânî al-Tanzîl. *TSAQAFAH*, *12*(2), 281–298. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v12i2.757

Syahid, B. (1979). *al-Huda: Tafsir al-Qur'an Basa Jawi*. Bagus Arafah.

Ulum, A. (2015). *Kartini Nyantri*. Pustaka Ulama.

van Bruinessen, M. (1997). Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU. In G. Fealy & G. Barton (Eds.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. LKiS.

van der Kroef, J. M. (1951). The Term Indonesia: Its Origin and Usage. *Journal of the American Oriental Society*, *71*(3), 166. https://doi.org/10.2307/595186

Zayd, N. H. A. (2013). *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (K. Nahdliyyin (trans.)). LKiS.

Jurnal Studi Agama dan Masyarakat
Vol. 17, No 1, Juni 2021, p. 31-44
ISSN: 1829-8257; E ISSN: 2540-8232


# TAFSIR KONTEKSTUAL ATAS MODERASI DALAM AL-QUR'AN: SEBUAH KONSEP RELASI KEMANUSIAAN

Mahbub Ghozali[a,1,*], Derry Ahmad Rizal[b,2]

[ab] *UIN Sunan Kalijaga, Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Indonesia*
[1] *mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id*; [2] derry.rizal@uin-suka.ac.id*
*087859577770*

ARTICLE INFO

*Article history:*
Received : 2021-03-20
Revised : 2021-06-13
Accepted : 2021-06-22

*Keywords:*
*Moderation,*
*Human Relations,*
*Religion,*
*Indonesia,*
*Contextual*

ABSTRACT

*This study focused on the meaning of the word moderate in the Qur'an contextually with reference to the QS. [2]: 143 and QS. [5]: 66. The idea of concept on religious moderation was still related to the meaning and urgency of moderate attitude by linking this attitude to the behavior of certain religious people. There were three problems in this study, (1) what was the form of the meaning of wasth and muqtashid? (2) what were the factors behind the meaning? (3) how the contextual meaning was generated. To respond the research problem, this study used a qualitative method using content analysis. This study revealed that the mention of moderate party in the Qur'an was not limited to Muslims, but also refers to other people. This was based on the similarity of meaning between the word wasth which was used to refer to Islam and muqtasid which was used to refer to Jews and Christians. Moderate was thus not identical to religion, but it was oriented to the attitude of humanity owned by everyone regardless of religion. Moderation thus did not always indicate the relationship between religion, but the relationship between human being.*

Kata kunci:
*Moderasi,*
*Hubungan Kemanusiaan,*
*Agama,*
*Indonesia,*
*Kontekstual*

ABSTRAK

Penelitian ini fokus pada pemaknaan kata moderat dalam al-Qur'an secara kontekstual dengan mengacu pada QS. [2]: 143 dan QS. [5]: 66. Gagasan tentang konsep moderasi yang masih berkaitan dengan pemaknaan dan urgensi sikap moderat dengan mengaitkan sikap ini pada perilaku umat agama tertentu. Terdapat tiga problem yang diangkat dalam penelitian ini, (1) bagaimana bentuk pemaknaan *wasth* dan *muqtashid*? (2) bagaimana faktor-faktor yang melatarbelakangi pemaknaannya? (3) bagaimana makna kontekstual yang dihasilkan. Untuk menjawab problem penelitian tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian analisis isi (*content analysis*). Penelitian ini menyimpulkan bahwa penyebutan golongan moderat dalam al-Qur'an tidak dibatasi pada umat Islam saja, akan tetapi juga merujuk pada umat lainnya. Hal demikian didasarkan pada kesamaan makna antara kata *wasth* yang digunakan untuk menyebut Islam dan *muqtasid* yang digunakan untuk menyebut umat Yahudi dan Nasrani. Moderat dengan demikian tidak identik pada agama, akan tetapi berorientasi pada sikap kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap orang tanpa membedakan agama. Moderasi dengan demikian tidak selalu menunjukkan pada hubungan antara agama, akan tetapi hubungan antar manusia.

DOI: 10.23971/jsam.v17i1.2717
W : http://e-journal.iain-palangkaraya.ac.id/index.php/jsam
E : Jsam.iainpky@gmail.com

## I. Pendahuluan

Konsep moderasi yang selama ini hanya difokuskan pada konsep pemaknaannya dalam Islam dengan mengacu pada term yang disebutkan dalam al-Qur'an (Al-Ṣalābī, 2001), telah kehilangan makna kontekstualnya. Sebutan moderat dalam al-Qur'an tidak hanya ditunjukkan kepada umat Islam saja, akan tetapi juga ditunjukkan juga ke umat lain yang memiliki tujuan yang lurus (Al-Sha'rāwī, 1991, hlm. 3284). Pembatasan makna berimplikasi pada ketidakadilan pemaknaan, sehingga menyebabkan makna moderasi kehilangan sifat kontekstualnya (Safi, 2003, hlm. 6). Pemaknaan atas dua bentuk objek yang berbeda yang disebutkan dalam al-Qur'an dalam memaknai konsep moderat dapat berimplikasi pada pemahaman yang lebih adil dan setara. Umat Islam dan umat agama lain dapat disebut dengan golongan moderat jika memenuhi kriteria yang ditetapkan. Pemenuhan unsur kriteria tersebut dapat dicapai oleh setiap kelompok tanpa harus terfokus pada salah satu kelompok agama.

Sejauh ini, penelitian yang berkaitan dengan makna moderat dalam al-Qur'an hanya difokuskan pada ayat-ayat yang secara spesifik menyebutkan umat Islam. Penyebutan umat lain sebagai golongan yang moderat diabaikan. Sejalan dengan ini, terdapat tiga pola yang dapat dipetakan dalam penelitian yang berkaitan dengan moderasi dalam al-Qur'an. *Pertama,* studi tentang konsep moderat dalam al-Qur'an beserta implikasinya terhadap umat Islam (Ali, 2015; Al-Shami & Al-Qudah, 2020; Al-sumaidaei, 2018; Hamdaan, 2018; Kaku, 2017; Kambooa, 2018). Konsep moderasi disimpulkan sebagai upaya preventif bagi umat Islam untuk mengatasi sikap intoleran dan ekstrimisme (Dodego & Witro, 2020a). *Kedua,* studi yang mengungkapkan makna moderat dalam al-Qur'an (Az Zafi, 2020; Faisal, 2020; Ramdhan, 2018). *Ketiga,* studi yang menjelaskan moderasi dalam berbagai konsep yang dikaitkan dengan pemaknaan dalam al-Qur'an (Akhmadi, 2019; M. K. Arif, 2020; Busyro, Ananda, & Adlan, 2019; Rozi, 2019). Dari ketiga kecenderungan tersebut, tidak ada studi yang menempatkan term moderat dalam dua sisi, yakni penyebutan umat Islam sebagai *ummatan wasathan* dan umat lain sebagai *ummatun muqtashidatun*. Studi yang menempatkan kata moderat dalam dua sisi memungkinkan memahami kata moderat lebih kontekstual yang melahirkan pemahaman bahwa sikap moderat merupakan sikap alamiah seluruh manusia tanpa pembedaan agama.

Tulisan ini ditujukan untuk melengkapi kekurangan dalam studi terdahulu dengan menganalisis penggunaan kata moderat untuk umat Islam dan umat lainnya di al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan dua ayat, yakni QS. [2]: 143 dan QS. [5]: 66. Sejalan dengan itu, tiga problem dapat dirumuskan dalam penelitian ini. *Pertama,* bentuk pemaknaan *wasth* dan *muqtashid* yang diberikan oleh para mufassir, baik dari kalangan klasik maupun kontemporer. Bentuk pemaknaan ini dapat menjadi rujukan dalam memberikan konsep moderat yang dimaksudkan oleh al-Qur'an kepada dua golongan tersebut. *Kedua,* faktor-faktor yang melatarbelakangi pemaknaannya yang berkaitan dengan sudut pandang yang diberikan oleh mufassir dalam memahami makna kedua kata tersebut. *Ketiga,* bentuk makna kontekstual yang dihasilkan dari beragam makna yang diberikan oleh para penafsir. Problem-problem ini dijelaskan untuk memberikan distingsi yang signifikan dengan beragam studi yang dilakukan terdahulu.

Tulisan ini didasarkan pada argumen bahwa sikap moderat merupakan sikap alamiah dan bersifat universal yang dimiliki oleh setiap orang tanpa melihat agama, status sosial, dan kewarganegaraan. Penyelewengan dari sikap moderat yang dilakukan oleh beberapa orang ataupun pihak pada dasarnya merupakan penyelewengan atas sisi kemanusiaannya (Duan, 2018), bukan penyelewengan atas nilai-nilai suatu agama. Hal demikian didasarkan pada kepemilikan konsep yang sama mengenai sikap moderat di masing-masing agama (Fahy, 2018). Hal yang sama juga digambarkan oleh al-Qur'an dengan menyebutkan umat lain sebagai golongan yang moderat, selain umat Islam. Dengan demikian, konsep moderat dalam al-Qur'an tidak lagi dipahami hanya dalam pengertian umat Islam saja, akan tetapi juga dipahami dalam konteks umat-umat lain yang

secara tindakan dan ucapan mencerminkan makna moderat.

## II. Tinjauan Pustaka: Sebuah Pemetaan atas Literatur

### a. Konsep Moderasi dalam Masyarakat yang Majemuk

Istilah moderasi dalam Islam ditemukan dalam berbagai bentuk dalam al-Qur'an. Beragam istilah merujuk pada makna adil, keterbukaan, kebijaksanaan dan keseimbangan (Az Zafi, 2020). Dalam konteks yang lebih luas, moderat dipahami sebagai sikap mengurangi kekerasan atau menghindari sikap ekstrim dalam praktik keagamaan (Faisal, 2020; Ramdhan, 2018). Dalam konteks ke-Indonesiaan, moderasi dapat diartikan sebagai sikap seimbang dan harmonis antara Islam dan kearifan lokal (Faiqah & Pransiska, 2018). Yusuf bahkan memberikan definisi moderat dalam berbagai bentuk yang dikorelasikan dengan dimensi akidah, syariah, dan tasawuf. Sikap adil, terbuka, bijaksana dan seimbang dalam makna moderat telah dikenal dalam Islam melalui petunjuk-petunjuk al-Qur'an. Keberadaan moderasi dalam al-Qur'an dan hadis menunjukkan istilah moderat telah dikenal dalam Islam sejak abad ke-7 M. (M. K. Arif, 2020).

Moderasi dalam konteks Indonesia berfungsi sebagai upaya preventif yang dilakukan oleh pemerintah untuk membendung arus liberalisme dan mendukung pembangunan masyarakat (Khoiri, 2019). Sikap moderat bagi masyarakat Islam di Indonesia yang merupakan golongan mayoritas, dapat berdampak pada sikap pluralis dalam bentuk sikap kesetaraan, toleransi, dan musyawarah (Busyro dkk., 2019). Sikap memberikan dampak pada upaya preventif untuk mencegah segala bentuk tindakan radikalisme di Indonesia (Rozi, 2019). Moderasi dipandang tidak hanya terimplementasi dalam tindakan akan tetapi termanifestasi dalam konsep berpikir, sehingga seluruh sistem konsep didasarkan pada nilai-nilai moderasi yang dapat diaplikasikan dalam sistem yang lebih luas demi tercapainya kehidupan yang berkeadilan sosial (S. Arif, 2020).

Moderasi beragama dapat juga terwujud dengan sikap mengakui eksistensi pihak lain, perilaku yang mencerminkan toleransi, saling menghormati, dan sikap tidak memaksakan pendapat pribadi kepada orang lain. Sikap semacam ini hanya dapat dicapai jika ada peran berbagai pihak untuk mensosialisasikan ke masyarakat agar terwujud keharmonisan dan sikap saling menghargai (Akhmadi, 2019). Wibowo berkesimpulan bahwa penanaman nilai moderasi harus mengacu pada orientasi yang dapat mengubah perilaku, sikap, dan pandangan umum dengan penjelasan secara informatif dan persuasif (Wibowo, 2019). Unsur-unsur ini menjadikan moderasi relevan dalam konteks masyarakat yang majemuk (Nurul, 2020). Atas dasar ini, penanaman atas moderasi beragama seharusnya ditanamkan secara dini dalam pendidikan siswa agar dapat terhindar dari sikap radikal, liberal, dan intoleransi (Yunus & Salim, 2019). Dengan penanaman moderasi dalam berbagai tingkat dapat mewujudkan perilaku masyarakat yang moderat.

Moderasi beragama merupakan jalan keluar dalam pengelolaan masyarakat yang multikultural. Keragaman ideologi, agama, dan aliran dalam masyarakat multikultural berpotensi lahirnya beragam tindakan inklusif, ekstrem dan fundamental. Untuk mengatasi kemungkinan beragama tindakan yang tidak mencerminkan nilai moderasi, maka diperlukan penanaman dan pemahaman konsep agama dan relasi antar agama yang seimbang (Harto & Tastin, 2019). Sutrisno berpandangan bahwa penguatan moderasi dalam masyarakat multikultural dilakukan dengan menjadikan lembaga pendidikan sebagai pusat moderasi beragama dan melakukan pendekatan sosio-religius dalam beragama dan bernegara (Sutrisno, 2019). Lembaga pendidikan sebagai pusat moderasi dapat dilakukan dengan memasukkan nilai-nilai moderasi dalam kurikulum, baik dalam pendidikan formal (Purwanto, Qowaid, Ma'rifataini, & Fauzi, 2019) maupun pesantren (Khotimah, 2020).

### b. Harmonisasi hubungan Beragama

Keragaman agama tidak menghilangkan keniscayaan dalam menjalin hubungan antar pemeluk agama. Keniscayaan ini dipengaruhi

oleh sifat dasar agama yang universal, yakni kemanusiaan (Albab, 2019). Setiap agama memiliki ajaran-ajaran yang sama dalam konteks implementasi nilai-nilai kemanusiaan. Pemahaman atas kandungan nilai yang sama memungkinkan setiap pemeluk agama memunculkan tindakan yang sama yang dihasilkan dari internalisasi ajaran-ajaran nilai kemanusiaan yang dihasilkan dari pemahaman atas ajaran masing-masing (Sianturi & Wentuk, 2018). Universalitas ajaran dalam setiap agama dapat membawa dampak tindakan toleran yang dapat mengatasi problem yang muncul dalam relasi antar agama (Duan, 2018). Keragaman tidak menjadi hambatan dalam setiap tindakan yang mengatasnamakan toleransi antar agama.

Keterbatasan pengetahuan atas nilai-nilai universal dalam setiap agama berdampak pada sikap intoleransi. Pengetahuan tersebut dapat berasal dari ajaran-ajaran yang telah diberikan dan terkandung dalam setiap kitab suci masing-masing agama. Dalam Islam, petunjuk atas tindakan-tindakan toleransi banyak ditemukan dalam al-Qur'an dan hadis yang bermuara pada tindakan yang terimplementasikan dalam konteks sosial kemasyarakatan yang majemuk (Kamarusdiana, 2018). Al-Qur'an mengindikasikan keterbatasan pengetahuan mengenai persamaan nilai hendaknya ditanggapi dengan pengakuan atas keberadaan pihak lain untuk tidak saling menyalahkan. Prinsip ini sesuai dengan term *kalimatun sawa* (titik temu) yang terdapat dalam al-Qur'an (Mukzizatin, 2019). Perintah untuk saling menghargai juga diajarkan dalam agama lain. Hal ini tampak dari kesimpulan Aritonang yang menyebutkan bahwa gereja memiliki peran signifikan dalam membentuk sikap toleransi beragama yang bersumber dari kitab suci (Aritonang, 2019).

Implementasi nilai-nilai keagamaan dalam perilaku umat beragama didorong oleh keaktifan para pemuka agama, institusi keagamaan dan penganut agama. Tokoh agama dipandang memiliki potensi dalam mendorong setiap pemeluk agama untuk mengimplementasikan kandungan ajaran agama yang berkaitan dengan toleransi (Salim & Andani, 2020). Dorongan lain dapat dilakukan oleh beberapa pihak ataupun lembaga yang secara aktif melakukan kampanye dalam memberikan pendidikan ataupun tindakan secara langsung tentang sikap saling menghargai dan bersikap harmonis antar pemeluk agama (Fahmi Arrauf Nasution, 2017; Riza, 2019). Dorongan dari pihak luar berdampak signifikan terhadap penanaman sikap toleran dalam beragama.

Penerapan sikap toleran dalam relasi hubungan antar agama dapat dilakukan dengan berbagai bentuk. Ghufron memberikan tiga model tindakan yang dapat mendorong terciptanya sikap toleran. *Pertama,* keikutsertaan dalam kegiatan-kegiatan sosial keagamaan yang melibatkan berbagai penganut agama. *Kedua,* menciptakan budaya saling berkunjung dalam acara besar keagamaan. *Ketiga,* membiasakan dialog antar umat beragama (Ghufron, 2020). Model lain diperkenalkan oleh Rahmat dengan menghadirkan dua model relasi dalam beragama, yakni secara teologis-spiritual dengan mengacu pada nilai universal yang dimiliki oleh setiap agama dan antropologis dengan menonjolkan tujuan keberadaan agama untuk memberikan solusi dan meningkatkan gairah hidup para pemeluknya (Rahmat, 2017). Beragam model tersebut merupakan upaya untuk mengimplementasikan ajaran agama dalam tindakan yang toleran.

Segala upaya dalam menciptakan sikap toleran dalam beragama memiliki beragam hambatan. Dalam penelitian Waheeda, keberagaman dalam suatu komunitas masyarakat, dapat memberikan tantang tersendiri dalam implementasi toleransi dalam kehidupan beragama (Waheeda, 2019). Keberagaman dengan segala kompleksitasnya, memiliki potensi konflik yang dapat mengganggu keberadaan toleransi. Intensitas konflik yang berlangsung akan menjadi variabel yang mengindikasikan toleransi keberagamaan tidak terlaksana. Argumen ini di hadirkan oleh Kunu dalam penelitiannya yang menyebutkan bahwa toleransi beragama yang sering digalakkan di Indonesia masih belum teraplikasi sepenuhnya disebabkan karena masih terdapat beragam kasus intoleransi yang terjadi (Kunu, 2020). Pelaksanaan sikap

toleransi tidak dapat dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat yang beragam yang masih mengandung potensi-potensi konflik.

## III. Metodologi Penelitian

Penelitian tentang pemaknaan moderat secara kontekstual dipilih didasarkan pada dominasi studi yang hanya mengacu pada domain umat Islam dalam mengkampanyekan sikap yang moderat. Sikap ini selalu dijadikan *counter* narasi dari sikap ekstrem, intoleran, dan terorisme yang identik dengan agama tertentu. Jika makna moderat dipahami dalam makna yang lebih kontekstual, maka sikap moderat tidak selalu identik dengan salah satu agama. Terdapat banyak studi yang menyimpulkan bahwa agama lain selain Islam melakukan kampanye yang sama (Aritonang, 2019). Hal ini menunjukkan bahwa setaip agama mengajarkan sikap moderat kepada para pemeluknya. Argumen ini berkesesuaian dengan narasi yang dijelaskan dalam al-Qur'an terutama dalam QS. [2]: 143 dan QS. [5]: 66. Islam mengakui bahwa agama lain juga bertindak moderat dalam menjalani hubungan dengan agama Islam melalui narasi-narasi yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Konsep pemaknaan yang terbuka dan adil dalam memahami makna moderat menjadi penting untuk dijadikan objek penelitian terlebih objek kajiannya bersumber dari sumber utama Islam, yakni al-Qur'an.

Penelitian ini bersifat analisis teks (*content analysis*) dengan metode penelitian kualitatif. Penelitian ini bersumber dari dua sumber data utama, yakni data primer dan data sekunder. Data primer dari penelitian ini adalah data yang diperoleh dari berbagai tafsir klasik dan modern mengenai penafsiran mereka terhadap QS. [2]: 143 dan QS. [5]: 66. Sedangkan sumber data sekunder adalah data-data hasil penelitian lain yang relevan dengan tulisan ini. Dalam memilih sumber data primer, penelitian ini tidak membatasi pada produk tafsir tertentu, akan tetapi memilih beragam tafsir yang dihasilkan oleh para tokoh-tokoh penafsir baik dengan latar belakang keilmuan yang berbeda maupun masa yang berbeda. Hal demikian dilakukan untuk memperoleh makna yang komprehensif dari term *wasth* dan *muqtashid* yang menjadi pokok kajian dalam penelitian ini. Sumber data dari penelitian ini diperoleh dari sumber data literatur tafsir dan hasil penelitian yang relevan.

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan teknik *mapping literature*. Peneliti melakukan *grapping data* (pengumpulan data) dari berbagai kitab tafsir. Data yang dihasilkan distrukturkan dengan menyesuaikan pada klasifikasi tema yang ditentukan. Data-data yang tidak berkaitan dengan penelitian di reduksi, sehingga data yang diperoleh sesuai dengan tema yang diteliti. Batasan data yang dipilih hanya berkaitan dengan pemaknaan kata *wasth* dan *muqtashid* yang terdapat dalam QS. [2]: 143 dan QS. [5]: 66, sehingga pemaknaan lain di luar kata dan ayat tersebut tidak dimasukkan dalam penelitian. Data yang sudah diklasifikasikan dan dipetakan, dilakukan penarikan kesimpulan. Dari hasil penarikan kesimpulan, data ditampilkan dalam sub-bagian, sehingga dapat dipahami dalam satu kesatuan sesuai dengan sub-bagian yang ditentukan. Tahap-tahapan dalam proses penelitian ini dilakukan untuk menjawab problem yang ditentukan.

## IV. Hasil dan Diskusi

Pemaknaan atas makna moderat dalam al-Qur'an dengan merujuk pada dua term yang disebut untuk menunjukkan komunitas muslim dan non-muslim di tampilkan dalam bagian ini. Penjelasan atas kecenderungan penafsir dalam menjelaskan makna *wasath* dan *muqtashid* dijelaskan dalam 2 model. Model pertama penjelasan deskriptif yang mencakup penjelasan lengkap dari para mufassir klasik maupun kontemporer tentang term *wasath* dan *muqtashid* yang terkandung dalam QS. [2]: 143 dan QS. [5]: 66. Model kedua penjelasan kritis yang mencakup kecenderungan pemaknaan.

### a. Bentuk Penafsiran *al-wasth* dan *al-muqtashid* dalam QS. [2]: 143 dan QS. [5]: 66

Al-Qur'an memberikan gambaran berbeda ketika menyebut umat Islam dan umat lainnya. Umat Islam disebut dalam QS. [2]: 143 dengan istilah *ummatan wasathan*. Sedangkan umat Kristiani dan Yahudi disebut dengan *ummatun muqtashidatun*.

Dalam QS. [2]: 143, Allah menggunakan istilah *ummatan wasathan*,

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.

Sedangkan dalam QS. [5]: 66, Allah menggunakan istilah *ummatun muqtashidatun*,

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ

Dan sekiranya mereka sungguh-sungguh menjalankan (hukum) Taurat dan Injil dan al-Qur'an, yang diturunkan kepada mereka dari Tuhannya, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas mereka dan dari bawah kaki mereka. Di antara mereka ada golongan yang pertengahan. Dan alangkah buruknya apa yang dikerjakan oleh kebanyakan mereka.

Pemahaman atas istilah tersebut dalam al-Qur'an memiliki implikasi penafsiran berbeda. Data menunjukkan terdapat tiga kecenderungan makna yang dihadirkan oleh para penafsir dalam memahami makna *wasatha. Pertama*, *wasatha* dimaknai sebagai yang adil (Al-Aṣfahānī, 1999; Al-Fayrūzābādī, t.t.; Al-Jawharī, 1997; al-Māwardī, t.t.; Al-Makhzūmī, 1989; Al-Qurṭūbī, 1964; Al-Rāzī, 1420; Al-Sha'rāwī, 1991; Al-Suyūṭī, t.t.; Al-Tha'labī, 2002; Al-Tustarī, 1423; Ḥātim, 1419). *Kedua, wasatha* bermakna pilihan (*al-khiyar*). Pemaknaan semacam ini diberikan oleh al-Qushayri (Al-Qushayrī, t.t., hlm. 132), Abu Hayyan al-Andalusi (Al-Andalūsī, 1420, hlm. 6), al-Jaza'iri (Al-Jazayrī, 2003, hlm. 124), al-Shabuni (Al-Ṣābūnī, 1997, hlm. 89), al-Zamakhsari (Al-Zamakhsharī, 1407, hlm. 198), al-Nasafi (Al-Nasafī, 1998, hlm. 137), dan Ibn Katsir (Kathīr, 1999, hlm. 454). *Ketiga, wasatha* dimaknai sebagai adil dan pilihan (*al-'adl wa al-khiyar*) (Al-Baghawī, 1420; Al-Khāzin, 1415; Al-Marāghī, 1946; Al-Qāsimī, 1418; Al-Shinqiṭī, 1995; Al-Tha'labī, 2002; Al-Zuhaylī, 1418; Muḥammad 'Izzat Darwazah, 1383; Riḍā, 1990). Beragam makna yang disebutkan dalam beberapa kitab tafsir menunjukkan ketidaksepakatan para mufassir dalam memaknai kata *wasath*.

Sedangkan dalam QS. [5]: 66, Allah menggunakan istilah *ummatun muqtashidatun*. Kecenderungan mufassir dalam memahami term *muqtashid* dalam QS. [5]: 66, dapat dipetakan menjadi tiga. *Pertama,* mufassir yang memakaninya dengan moderat dalam tindakan, yakni al-Baghawi (Al-Baghawī, 1420, hlm. 68), al-Qurthubi (Al-Qurṭūbī, 1964, hlm. 242), Abu Hayyan (Al-Andalūsī, 1420, hlm. 320), al-Maraghi (Al-Marāghī, 1946, hlm. 157), al-Shinqithi (Al-Shinqiṭī, 1995, hlm. 417), Izzahdarwazah (Muḥammad 'Izzah Darwazah, 1964, hlm. 178), al-Jazayri (Al-Jazayrī, 2003, hlm. 651–652), al-Khazin (Al-Khāzin, 1415, hlm. 62), al-Baydhawi (Al-Bayḍawī, 1418, hlm. 136), al-Shabuni (Al-Ṣābūnī, 1997, hlm. 322), Fakhr al-Din al-Razi (Al-Rāzī, 1420, hlm. 399), Ibn Abbas (Al-Fayrūzābādī, t.t., hlm. 97), Al-Tha'alabi (Al-Tha'ālabī, 1418, hlm. 402), al-Qasimi (Al-Qāsimī, 1418, hlm. 191), al-Sha'rawi (Al-Sha'rāwī, 1991, hlm. 3284), al-Mawardi (al-Māwardī, t.t., hlm. 53), Ibn Katsir (Kathīr, 1999, hlm. 149), Muhammad Abduh (Riḍā, 1990, hlm. 381), Thanthawi (Jawharī, 1249, hlm. 222), dan Wahbah al-Zuhayli (Al-Zuhaylī, 1418, hlm. 256). Sedangkan dalam pandangan al-Thabari, yang dimaksudkan dengan *muqtashid* adalah bersikap adil dalam perkataan (Al-Ṭabarī, 2000, hlm. 465). *Kedua,* memiliki tujuan yang lurus (Al-Sha'rāwī, 1991, hlm. 3284), sehingga tidak melampaui batas (Al-Qushayrī, t.t., hlm. 438). *Ketiga, muqtashid* adalah kalangan ahli kitab yang telah mu'min (Al-Nasafī, 1998, hlm. 461; Al-Suyūṭī, t.t., hlm. 115; Al-Tha'labī, 2002; Al-Zamakhsharī, 1407, hlm. 658) ataupun orang Yahudi dan Nasrani yang tidak melawan dan menyakiti muslim (Al-Qurtubi, 1964, hlm. 242). *Ummatun muqtashidatun* dalam QS. [5]: 66 merujuk pada kalangan Nasrani dan Yahudi yang hidup di masa pewahyuan.

### b. Faktor Perbedaan Pemaknaan Term *Wasatha* dan *Muqtashid*

Perbedaan pandangan dalam memahami term *wasatha* dipengaruhi oleh perbedaan

memahami keseluruhan makna ayat. Para mufassir yang memaknai *al-wasth* dengan adil (*al-'adl*) mendasarkan pendapatnya dengan hadis yang diriwayatkan oleh Sa'īd al-Khudhrī (Al-Qurtubi, 1964, hlm. 153), keterkaitan kata *al-wasth* dengan posisi Ka'bah yang berada di tengah bumi dan menjadi kiblat umat Islam (Al-Sha'rāwī, 1991, hlm. 626), dan tugas umat Islam yang menjadi saksi bagi umat lain di hari Kiamat (Al-Tustarī, 1423, hlm. 32) sehingga tidak berpotensi untuk condong ke salah satu arah (Al-Aṣfahānī, 1999, hlm. 329; Al-Khaṭīb, 2010, hlm. 84; Al-Qāsimī, 1418, hlm. 414; Al-Sha'rāwī, 1991, hlm. 626). Beragama pandangan ini berimplikasi pada pemaknaan yang sama meskipun dengan alasan yang berbeda.

Para mufassir yang memahami term *al-wasth* dengan pilihan (*al-khiyar*) berlandasan pada posisi umat Islam sebagai saksi, sehingga dibebankan tanggung jawab dan menjadi umat yang terkemuka (Al-Qushayrī, t.t., hlm. 132). Abu Hayyan dan al-Zamakhshari memberikan penjelasan mengenai makna *al-wasth* dengan *khiyar* dengan beralasan bahwa *al-wasth* adalah istilah yang menunjukkan sesuatu yang berada di antara dua kutub. Ketidakseimbangan pada ujung menjadikan perkara tersebut terbuka atas pilihan untuk memosisikan diri dalam dua kutub (Al-Andalūsī, 1420, hlm. 6; Al-Zamakhsharī, 1407, hlm. 198). Makna pilihan dalam pandangan al-Jaza'iri berkaitan dengan sifat adil yang dimiliki oleh umat Islam, sehingga mereka dipilih untuk menjadi saksi di hari akhir (Al-Jazayrī, 2003, hlm. 124). Atas dasar keterkaitan dua makna ini, para mufassir lainnya memaknai *al-wasth* dengan pilihan (*al-khiyar*) dan adil (*al-'adl*) (Al-Shinqiṭī, 1995, hlm. 45).

Sedangkan, perbedaan pemaknaan dalam memahami term *muqtashid* disebabkan oleh dua pandangan secara umum, yakni posisi beberapa kalangan umat Nasrani dan Yahudi setelah Islam hadir dan konsistensi atas ajaran yang ada dalam kitab suci umat Nasrani dan Yahudi. al-Khazin menunjukkan bahwa yang dimaksud golongan *muqtasid* adalah para ahl al-kitab yang telah memeluk Islam (Al-Bayḍawī, 1418, hlm. 136; Al-Fayrūzābādī, t.t., hlm. 97; Al-Khāzin, 1415, hlm. 62; Al-Tha'labī, 2002, hlm. 90). Sedangkan pandangan kedua mendasarkan pada perilaku golongan Yahudi dan Nasrani dalam beragama. Mereka dipandang moderat karena dapat berlaku adil (*muqtashid*) dalam beragama dengan tidak bertindak berlebihan, sehingga menjalankan perintah agama mereka secara benar (Al-Marāghī, 1946, hlm. 157; Al-Sha'rāwī, 1991, hlm. 3284; Muḥammad 'Izzat Darwazah, 1383, hlm. 178). Bahkan, umat Yahudi dan Nasrani dapat disebut dengan kalangan moderat meskipun mereka tidak mengimani Islam dengan syarat tidak menyakiti dan tidak mengolok-olok umat Islam (Al-Qurtubi, 1964, hlm. 242). Dua pandangan ini menyebabkan adanya perbedaan dalam memahami sikap moderat yang ditunjukkan kalangan Yahudi dan Nasrani.

### c. Progresivitas Pemahaman atas Sikap Moderat Beragama

Penelitian ini menunjukkan bahwa sikap moderat tidak hanya muncul dalam tindakan dan perilaku keagamaan umat Islam saja, akan tetapi perilaku moderat juga ditunjukkan oleh kalangan Yahudi dan Nasrani semenjak keberadaan Islam pertama di tanah Arab. Umat Yahudi dan Nasrani juga disebut dalam al-Qur'an sebagai *ummatun muqtashidatun* yang memiliki makna yang sama dengan *ummatan wasathan*. Meskipun, dalam beberapa aspek kata *muqtashid* memiliki perbedaan signifikan dengan kata *al-wasth*. Penyebutan *muqtashid* mengarahkan pemahaman pada perilaku dan perkataan kalangan Yahudi dan Nasrani yang moderat, sehingga tindakan dan perkataannya mengarah pada tindakan dan perkataan yang sesuai dengan keyakinannya. Hal yang sama juga dijelaskan dalam penelitian Aritonang bahwa agama Kristen melakukan kampanye yang sama kepada para penganutnya untuk bersikap moderat (Aritonang, 2019). Sikap ini moderat yang ditunjukkan dalam al-Qur'an terhadap kalangan Yahudi dan Nasrani mengarah pada ajaran yang sesuai dengan keyakinan dalam agamanya.

Sikap moderat dalam Islam ditunjukkan dengan dua sikap, berlaku adil dan pembebanan atas tanggung jawab yang dimiliki sehingga menjadikannya sebagai umat pilihan. Posisi sebagai umat pilihan tidak dimaksudkan dalam konteks

pengunggulan umat Islam di antara umat yang lainnya, akan tetapi pada pembebanan tugas dan tanggung jawab untuk menjadi saksi bagi umat yang lain di hari akhir. Pemilihan umat Islam untuk menjadi saksi, disebabkan karena sifat dasar yang dimiliki oleh umat Islam yang dipandang dapat berlaku adil dengan mengimplementasikan ajaran-ajaran al-Qur'an dan petunjuk dari Nabi Muhammad. Umat Islam dipandang sebagai umat yang tidak berlebihan dalam bertindak dan mengamalkan perintah agamanya. Pandangan ini sesuai dengan pendapat Akhter yang menjelaskan bahwa secara mendasar Islam merupakan agama mengajarkan kesabaran dan kedamaian, sehingga segala tindakannya mencerminkan pada sikap yang tidak berlebihan (Akhter, Rafiq, & Ahmad, 2020). Keadilan dan tanggung jawab yang dibebankan menjadikan umat Islam selalu bertindak dan bersikap moderat.

Penyebutan *ummatun muqtashidatun* dan *ummatan wasathan* dalam al-Qur'an menunjukkan relasi yang setara antara Islam dan Non-Islam dalam bersikap moderat. Pemahaman pada satu sisi, akan menyebabkan adanya identifikasi atas satu kelompok yang bersikap berlebihan dalam beragama sehingga diklaim sebagai kelompok yang intoleran, anarkis ataupun teroris (Husein, 2005). Begitu juga, persoalan pemahaman atas *ummatan muqtashidatan* dalam makna kalangan Yahudi dan Nasrani yang telah masuk Islam, mempengaruhi jalinan relasi antara Islam dan umat lainnya dalam wilayah yang lebih politis (Mujiburrahman, 2006). Menempatkan pemahaman atas keberadaan umat lain di luar Islam sebagai umat yang juga moderat berimplikasi pada perlakukan dan tindakan yang saling menghormati tanpa memunculkan tindakan yang berlebihan dan berpotensi memunculkan konflik antara kalangan yang pada dasarnya saling bersikap moderat sebagaimana ditunjukkan dalam al-Qur'an.

Pemahaman terhadap makna moderat dalam dua arah berimplikasi pada pemahaman atas terhadap relasi umat antar agama bukan persoalan satu sisi agama, akan tetapi merupakan persoalan seluruh agama. Agenda moderasi dalam konteks Indonesia, selalu diarahkan pada konteks agama Islam. Selama ini, persoalan moderasi di pandangan dalam perspektif Islam dengan dua indikasi. *Pertama,* Islam di pandangan sebagai agama yang moderat dengan argumen pada petunjuk dalam berbagai ayat yang mengindikasikan pada hal tersebut, seperti *al-wasth, al-qist, al-tawazun, al-i'tidal* QS. [2]: 143 (Hilmi, 2016, hlm. 63). *Kedua,* problem intoleransi, radikalisme dan terorisme yang diarahkan kepada Islam menjadikan para pengkaji mulai mencari gagasan sikap toleransi dalam al-Qur'an (Dodego & Witro, 2020b). Persoalan moderasi seakan hanya merupakan persoalan agama tertentu saja.

Moderasi dalam al-Qur'an tidak hanya disebutkan untuk menunjukkan umat Islam, akan tetapi juga disebutkan untuk menunjukkan umat lain, yakni Yahudi dan Nasrani. Umat Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an disebut juga sebagai umat yang moderat selama mereka tidak melampaui batas dan tidak menyakiti umat yang lain (Al-Qurtubi, 1964, hlm. 242). Argumen ini sesuai dengan pandangan Chaves (Chaves, 2001, hlm. 53) yang menyebutkan bahwa sikap moderat Yahudi dan Nasrani berimplikasi pada sikap kepedulian sosial kepada yang lain. Keyakinan bahwa umat Nasrani dan Yahudi sebagai umat yang moderat akan mempengaruhi pandangan dan sikap umat Islam terhadap mereka, begitu pula sebaliknya. Keyakinan umat Nasrani dan Yahudi terhadap sikap moderatisme Islam memberikan mereka kenyamanan dalam berinteraksi dan menjalin relasi yang baik antar umat beragama. Atas dasar ini, moderasi agama tidak hanya menjadi tugas dari salah satu agama, akan tetapi merupakan tugas dari seluruh agama terlebih dalam konteks Indonesia yang multikultural.

Beragam studi yang dilakukan telah menggambarkan pemaknaan moderasi beragam tujuan dan manfaat dari sikap moderat. Dalam studi yang lain, moderasi dijadikan sarana untuk melawan wacana dan tindakan intoleransi, ekstimisme, dan tororisme. Namun demikian, studi yang ada kurang menganalisis konsep moderasi sebagai salah satu sifat yang universal yang menekankan pada sisi kemanusiaannya (*humanity*). Penyebutan al-Qur'an terhadap seluruh umat dengan sebutan golongan

moderat, paling tidak menjadi bukti bahwa term ini tidak sempit pemaknaannya yang selalu diidentikkan pada relasi keagamaan. Penyebutan umat lain sebagai umat moderat mengindikasikan bahwa sikap ini merupakan sikap alamiah yang dimiliki oleh setiap manusia, sehingga dalam melakukan pembahasan terhadap sikap moderat tidak diperlukan untuk mengkontra narasikan sikap ini dengan sikap lainnya. Cara penejelasan semacam ini justru akan menghasilkan pemahaman bahwa salah satu golongan yang dikampanyekan moderasi merupakan golongan yang sebelumnya telah melakukan tindakan intoleransi, ekstrim, bahkan terorisme. Pembahasan moderasi dilakukan dalam rangka penyelewengan terhadap sifat dasar dan alamiah manusia yang mengganggu hak-hak dasar kemanusiaan.

Problem moderasi beragama tidak lagi berangkat dari isu radikalisme, intoleransi, ataupun radikalisme. Moderasi beragama seharusnya difokuskan pada eksistensi perilaku moderat yang ditunjukkan oleh setiap umat beragama. Kebijakan moderasi beragama yang selama ini masih terkesan untuk mengatasi persoalan intoleransi dan radikalisme dalam agama, memulai narasinya dari tindakan-tindakan salah satu agama yang tidak sesuai dengan prinsip moderat. Islam, Yahudi dan Kristen meyakini atas sikap keagamaan yang moderat. Sikap yang menggambarkan pada tindakan intoleransi, tidak bersumber pada agama, akan tetapi pada masing-masing orang dari agama manapun. Hal ini juga dijelaskan dalam al-Qur'an bahwa ketiga agama samawi tersebut disebut sebagai golongan yang moderat. Kebijakan moderasi akan lebih dapat diterima oleh semua kalangan dengan memberikan deskripsi sikap moderat yang dipraktikkan oleh umat beragama sesuai dengan ajaran dan keyakinan mereka masing-masing.

## V. Kesimpulan

Ternyata apa yang selama ini dipahami dalam konsep moderasi yang dikaitkan dengan persoalan relasi agama, tidak beralasan. Tulisan ini sebaliknya menunjukkan bahwa term moderasi merujuk pada tindakan yang bersumber dari sifat kemanusiaan. Seluruh agama, tradisi, maupun budaya di setiap tempat mengajarkan konsep moderat dalam bertindak. Al-Qur'an mengafirmasi argumen ini dengan menyebutkan umat lain selain Islam sebagai golongan yang moderat. Tindakan yang tidak spesifik dimiliki satu golongan dapat berarti tindakan tersebut merupakan tindakan yang alamiah yang dimiliki setiap orang sebagai bagian dari sikap-sikap dasar sebagai manusia. Segala tindakan yang berlawanan dengan sikap moderat merupakan tindakan yang melanggar sisi kemanusiaan, bukan tindakan yang melanggar ajaran agama tertentu. Kesesuaian tindakan tersebut dengan nilai ajaran agama merupakan bagian dari sifat agama yang mengajarkan nilai-nilai yang relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Identifikasi atas makna moderat dalam al-Qur'an yang lebih kontekstual dihasilkan melalui identifikasi setiap penafsiran dengan menggunakan teknik *mapping literature*. Konsep penelitian dengan menggunakan taknik *mapping* dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai keterkaitan satu tema dengan tema yang lainnya, sehingga menentukan tema sentral dalam satu konsep dapat lebih mudah. Dengan metode ini, keterkaitan antara penafsiran satu ayat dengan ayat yang lainnya dapat ditarik dalam tema sentral yang menghasilkan pemaknaan moderat yang lebih kontekstual.

Meskipun demikian, penelitian ini hanya membatasi pemaknaan moderat didasarkan pada dua makna ayat yang menyebutkan objek yang berbeda. Kemungkinan makna lain dapat ditemukan dengan memperluas objek kajian dengan menggunakan sumber data yang juga lebih luas. Oleh sebab itu, penelitian yang semacam ini dapat dilakukan selanjutnya untuk dapat memberikan penguatan atas hasil penelitian ini atau memberikan kritik terhadap hasil dari kesimpulan dalam penelitian ini.

## Daftar Pustaka

Akhmadi, A. (2019). Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia. *Inovasi-Jurnal Diklat Keagamaan*, *13*(2), 45–55.

Akhter, N., Rafiq, S., & Ahmad, A. Q. F. (2020). Prevailing Situation of

Tolerance in Contemporary Society (From Islamic Perspective). *Al-Aijāz Research Journal of Islamic Studies & Humanities*, *4*(2), 10–15.

Al-Andalūsī, A. H. M. bin Y. (1420). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Bairut: Dār al-Fikr.

Al-Aṣfahānī, A.-R. (1999). *Tafsīr al-Rāghib al-Aṣfahānī* (Vol. 1). Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā.

Albab, A. U. (2019). Interpretasi Dialog Antar Agama Dalam Berbagai Prespektif. *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, *2*(1), 22–34. https://doi.org/10.31538/almada.v2i1.223

Al-Baghawī, al-H. bin M. (1420). *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 1). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī.

Al-Bayḍawī, A. A. bin U. (1418). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Vol. 1). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī.

Al-Fayrūzābādī, M. bin Y. (t.t.). *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn Abbās*. Libanān: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah.

Ali, S. bin. (2015). Moderation in the Quran and Sunnah. *al-Zahra': Journal for Islamic and Arabic Studies*, *12*(1).

Al-Jawharī, T. (1997). *Tafsīr al-Wasīd* (Vol. 1). Kairo: Dār Nahḍah Misr.

Al-Jazayrī, A. B. (2003). *Aysar al-Tafāsir li Kalām al-'Alī al-Kabīr* (Vol. 1). Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥukm.

Al-Khāzin, 'Ali bin Muḥammad. (1415). *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* (Vol. 1). Bayrūt: Dār al-Kutb al-Ilmiyah.

Al-Khaṭīb, A. S. (2010). *Mafātiḥ al-Tafsīr* (Vol. 2). Riyāḍ: Dār al-Tadmiriyah.

al-Māwardī, 'Alī bin Muḥammad. (t.t.). *Al-Nakt wa al-'Uyūn* (Vol. 2). Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah.

Al-Makhzūmī, M. bin J. (1989). *Tafsīr Mujāhid*. Mesir: Dār al-Fikr al-Islāmī.

Al-Marāghī, A. M. (1946). *Tafsīr al-Marāghī* (Vol. 2). Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī.

Al-Nasafī, 'Abd Allah bin Aḥmad. (1998). *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* (Vol. 1). Bayrūt: Dār al-Kalm al-Ṭayyib.

Al-Qāsimī, M. J. al-D. bin M. S. (1418). *Maḥāsin al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Qurṭūbī, M. bin A. (1964). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Vol. 1). Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah.

Al-Qurtubi, M. bin A. (1964). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Kutb al-Ilmiyah.

Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm bin Hawāzin. (t.t.). *Laṭā'if al-Ishārāt* (Vol. 1). Mesir: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb.

Al-Rāzī, F. al-D. (1420). *Mafātiḥ al-Ghayb* (Vol. 4). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī.

Al-Ṣābūnī, M. 'Alī. (1997). *Ṣafwah al-Tafāsīr* (Vol. 1). Kairo: Dār al-Ṣabūnī li Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Al-Ṣalābī, A. M. (2001). *Al-Wasaṭiyah fī al-Qur'an al-Karīm*. Imarāt: Maktabah al-Ṣaḥābah.

Al-Shami, S. T. I., & Al-Qudah, M. A. (2020). Teaching Against Extremist Ideologies Through Evidence Obtained from the Holy Quran. *Journal of Education and Practice*, *11*(13). https://doi.org/10.7176/jep/11-13-13

Al-Sha'rāwī, M. M. (1991). *Tafsīr al-Sha'rāwī* (Vol. 1). Mesir: Maṭabi' Akhbār al-Yawm.

Al-Shinqiṭī, M. al-A. (1995). *Aḍwā' al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qur'an bi al-Qur'an* (Vol. 1). Bayrūt: Dār al-Fikr.

Al-sumaidaei, W. H. K. (2018). The fundamentals of peaceful coexistence in the Quran and Sunnah and its impact on achieving moderation, moderation and civil peace. *Journal of University of Anbar For Islamic Sciences*, *9*(37).

Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr. (t.t.). *Al-Dur al-Mathūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* (Vol. 1). Bayrūt: Dār al-Fikr.

Al-Ṭabarī, M. bin J. (2000). *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an* (Vol. 3). Bayrūt: Muassasah al-Risālah.

Al-Tha'ālabī, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad. (1418). *Al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 1). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī.

Al-Tha'labī, A. A. I. (2002). *Al-Kashf wa al-Bayān* (Vol. 2). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī.

Al-Tustarī, S. bin 'Abd A. (1423). *Tafsīr al-Tustarī*. Beyrut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah.

Al-Zamakhsharī, M. bin 'Umar. (1407). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Vol. 1). Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Arabi.

Al-Zuhaylī, W. (1418). *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Vol. 2). Damaskus: Dār al-Fikr.

Arif, M. K. (2020). Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah serta Pandangan Para Ulama dan Fuqaha. *Al-Risalah*, *11*(1), 22–43. https://doi.org/10.34005/alrisalah.v11i1.592

Arif, S. (2020). Moderasi Beragama dalam Diskursus Negara Islam: Pemikiran KH Abdurrahman Wahid. *Jurnal Bimas Islam*, *13*(1), 73–104. https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.189

Aritonang, A. (2019). Peran Sosiologis Gereja Dalam Relasi Kehidupan Antar Umat Beragama Indonesia. *TE DEUM (Jurnal Teologi dan Pengembangan Pelayanan)*, *9*(1), 69–102. https://doi.org/10.51828/td.v9i1.9

Az Zafi, A. (2020). Penerapan Nilai-nilai Moderasi Al-Qur'an dalam Pendidikan Islam. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, *21*(1), 23. https://doi.org/10.14421/qh.2020.2101-02

Busyro, B., Ananda, A. H., & Adlan, T. S. (2019). Moderasi Islam (Wasathiyyah) di Tengah Pluralisme Agama Indonesia. *FUADUNA : Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, *3*(1), 1. https://doi.org/10.30983/fuaduna.v3i1.1152

Chaves, M. (2001). *Congregations in America*. Cambridge: Harvard University Press.

Darwazah, Muḥammad 'Izzah. (1964). *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl* (Vol. 7). Kairo: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī.

Darwazah, Muḥammad 'Izzat. (1383). *Al-Tafsīr al-Ḥadīth* (Vol. 6). Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah.

Dodego, S. Hi. A., & Witro, D. (2020a). The Islamic Moderation And The Prevention Of Radicalism And Religious Extremism In Indonesia. Dalam *Dialog* (Vol. 43). https://doi.org/10.47655/DIALOG.V43I2.375

Dodego, S. Hi. A., & Witro, D. (2020b). The Islamic Moderation And The Prevention Of Radicalism And Religious Extremism In Indonesia. *Dialog*, *43*(2), 199–208. https://doi.org/10.47655/DIALOG.V43I2.375

Duan, J. E. (2018). Relasi Kristen – Islam di Halmahera dalam Kerangka Pembangunan Jemaat. *Hibualamo : Seri Ilmu-Ilmu Sosial dan Kependidikan*, *2*(2), 71–75.

Fahmi Arrauf Nasution, I. (2017). Minoritas dan Politik Perukunan (FKUB, Ideologi Toleransi dan Relasi Muslim-Kristen Aceh Tamiang). *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, *19*(1), 53–74. https://doi.org/10.22373/SUBSTANTIA.V19I1.2913

Fahy, J. (2018). The international politics of tolerance in the Persian Gulf. *Religion, State and Society*, *46*(4), 311–327. https://doi.org/10.1080/09637494.2018.1506963

Faiqah, N., & Pransiska, T. (2018). Radikalisme Islam VS Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia yang Damai. *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman*, *17*(1), 33. https://doi.org/10.24014/af.v17i1.5212

Faisal, M. (2020). Manajemen Pendidikan Moderasi Beragama di Era Disrupsi. *ICRHD: Journal of Internantional Conference on Religion, Humanity and Development*, *1*(1), 195–202. https://doi.org/10.24260/ICRHD.V1I1.17

Ghufron, G. (2020). Relasi Islam-Kristen: Studi Kasus di Desa Tegalombo, Pati, Jawa Tengah. *Progresiva : Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*, *9*(1), 1. https://doi.org/10.22219/progresiva.v9i1.12516

Ḥātim, I. A. (1419). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Vol. 1). Saudi Arabia: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz.

Hamdaan, K. R. (2018). Rules of moderation in the discourse and its controls in the Holy Quran. *Journal of University of Anbar For Islamic Sciences*, *9*(37).

Harto, K., & Tastin, T. (2019). PENGEMBANGAN PEMBELAJARAN PAI BERWAWASAN ISLAM WASATIYAH : UPAYA MEMBANGUN SIKAP MODERASI BERAGAMA PESERTA DIDIK. *At-Ta'lim : Media Informasi Pendidikan Islam*, *18*(1), 89. https://doi.org/10.29300/attalim.v18i1.1280

Hilmi, D. (2016). Mengurai Islam Moderat sebagai Agen Rahmatan lil 'Alamin. Dalam M. Zainuddin & M. I. Esha (Ed.), *Islam Moderat: Konsepsi, Interpretasi, dan Aksi*. Malang: UIN-Maliki Press.

Husein, F. (2005). *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectiver*. Bandung: Mizan.

Jawharī, T. (1249). *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Vol. 19). Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī.

Kaku, K. M. (2017). Moderation- Concept, Objective and Impact on Muslims' life. *Zanco Journal of Humanity Sciences*, *21*(2), 32–54.

Kamarusdiana, K. (2018). Al-Qur'an dan Relasi Antar Umat Beragama; Diskursus Tentang Pendidikan Pluralisme Agama di Indonesia. *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, *5*(3), 241–254. https://doi.org/10.15408/sjsbs.v5i3.9811

Kambooa, F. M. (2018). The approach of the Quran in the education of generations to moderation. *Journal of University of Anbar For Islamic Sciences*, *9*(37).

Kathīr, I. bin U. bin. (1999). *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* (Vol. 1). Bayrūt: Dār al-Ṭayyibah.

Khoiri, A. (2019). Moderasi Islam dan Akulturasi Budaya; Revitalisasi Kemajuan Peradaban Islam Nusantara. *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, *0*(0), 1–17. https://doi.org/10.30595/ISLAMADINA.V0I0.4372

Khotimah, H. (2020). Internalisasi Moderasi Beragama dalam Kurikulum Pesantren. *Rabbani: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, *1*(1), 62. https://doi.org/10.19105/rjpai.v1i1.3008

Kunu, H. K. (2020). Interaksi Simbolik Islam-Kristen Tantangan Toleransi (Studi Kasus Simbol Salib Terpotong di Kotagede Yogyakarta). *Nuansa : Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, *13*(1), 76–90. https://doi.org/10.29300/NUANSA.V13I1.2942

Mujiburrahman. (2006). *Feeling threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Mukzizatin, S. (2019). Relasi Harmonis Antar Umat Beragama dalam Al-Qur'an. *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan dan Keagamaan*, *7*(1), 161–180. https://doi.org/10.36052/andragogi.v7i1.75

Nurul, K. (2020). Moderasi Beragama di Tengah Pluralitas Bangsa: Tinjauan Revolusi Mental Perspektif Al-Qur'an. *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan*, *13*(1). https://doi.org/10.35905/KUR.V13I1.1379

Purwanto, Y., Qowaid, Q., Ma'rifataini, L., & Fauzi, R. (2019). Internalisasi Nilai Moderasi Melalui Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum. *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan*, *17*(2), 110–124. https://doi.org/10.32729/edukasi.v17i2.605

Rahmat, S. T. (2017). Dialog Antropologis Antaragama dengan Spiritualitas Passing Over. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, *2*(2), 181–198. https://doi.org/10.15575/jw.v2i2.1704

Ramdhan, T. W. (2018). Dimensi Moderasi Islam. *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, *2*(2), 29–48. https://doi.org/10.35309/alinsyiroh.v2i2.3320

Riḍā, M. R. (1990). *Tafsīr al-Mannār* (Vol. 2). Mesir: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb.

Riza, M. (2019). Relasi Antar Iman di Negeri Syari'at Islam (Studi Peran dan Fungsi FKUB dalam Menjaga Kerukunan antar Umat Beragama di Aceh Tengah). *Jurnal As-Salam*, *3*(1), 48–60. https://doi.org/10.37249/as-salam.v3i1.119

Rozi, S. (2019). Pendidikan Moderasi Islam KH. Asep Saifuddin Chalim; Mencegah Radikalisme Agama dan Mewujudkan Masyarakat Madani Indonesia. *TARBIYA ISLAMIA : Jurnal Pendidikan dan Keislaman*, *8*(1), 26. https://doi.org/10.36815/tarbiya.v8i1.343

Safi, O. (2003). Intoduction: The Times They are Changin'—A Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism. Dalam O. Safi (Ed.),

*Progresive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. London: Oneworld Publication.

Salim, A., & Andani, A. (2020). Kerukunan Umat Beragama; Relasi Kuasa Tokoh Agama dengan Masyarakat dalam Internalisasi Sikap Toleransi di Bantul, Yogyakarta. *Arfannur*, *1*(1), 1–14. https://doi.org/10.24260/ARFANNUR.V1I1.139

Sianturi, N. P., & Wentuk, D. N. (2018). Toleransi Antar Umat Beragama di SMA N 9 Manado. *Tumou Tou*, *5*(1), 17–29.

Sutrisno, E. (2019). Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan. *Jurnal Bimas Islam*, *12*(2), 323–348. https://doi.org/10.37302/jbi.v12i2.113

Waheeda, U. (2019). Al-Qur'an Dan Relasi Harmonis Antar Umat Beragama. *alashriyyah*, *5*(2), 23–23.

Wibowo, A. (2019). Kampanye Moderasi Beragama di Facebook: Bentuk dan Strategi Pesan. *Edugama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan*, *5*(2), 85–103. https://doi.org/10.32923/edugama.v5i2.971

Yunus, Y., & Salim, A. (2019). Eksistensi Moderasi Islam dalam Kurikulum Pembelajaran PAI di SMA. *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*, *9*(2), 181. https://doi.org/10.24042/atjpi.v9i2.3622

Jurnal Studi Alquran dan Hadis

Volume 5, Nomor 2, 2021
ISSN 2580-3174 (p), 2580-3190 (e)
http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alquds

# Dialektika Sains, Tradisi dan al-Qur'an:
## Representasi Modernitas dalam Tafsir Rahmat karya Oemar Bakry

***(Dialectic of Science, Tradition and the Qur'an: Representation of Modernity in Tafsir Rahmat by Oemar Bakry)***

**Mahbub Ghozali**
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

DOI: 10.29240/alquds.v5i2.3394
Submitted: 2021-09-03|Revised: 2021-10-02|Accepted: 2021-11-30

**Abstract:** The problem of interpretation in Indonesia which still refers to popular variation works impacts other understanding works ignored. This rejection has implications for the lack of disclosure of the peculiarities of an interpretation that can contribute to determining the method of interpretation in Indonesia. Tafsir Rahmat by Oemar Bakry is one of the interpretations that are rarely expressed in its content so that aspects of modernity are not revealed. This study aims to show parts of modernity in the Tafsir Rahmat in the form of dialectics between science, tradition, and the Qur'an. This research uses qualitative methods with content analysis as a data analysis tool. This research shows that Bakry provided a different view in the translation process by using modern terms to offer a breadth of understanding and ease. Science and technology are used to find wisdom (hikmah) and proving the truth of the Quran. The spirit of renewal carried by Bakry is also evident from the critical response to the traditions carried out by the people of Indonesia. The peculiarities in interpretation and translation that Bakry did were enough to make Tafsir Rahmat an object of study for dialectics to occur among researchers. It also impacts the dissemination of the content of this interpretation faster and affects the popularity of Tafsir Rahmat.

**Keyword:** Tafsir Rahmat; Oemar Bakry; Modernity

**Abstrak.** Problem penafsiran di Indonesia yang masih mengacu pada karya tafsir populer berdampak pada penelitian atas karya tafsir lain diabaikan. Pengabaian ini berimplikasi pada minimnya pengungkapan kekhasan suatu tafsir yang dapat memberikan sumbangan dalam menentukan metode penafsiran di Indonesia. *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakri merupakan salah satu tafsir yang jarang diungkapkan kandungannya, sehingga aspek modernitas yang terkandung di dalamnya tidak terungkap. Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan aspek modernitas dalam *Tafsir Rahmat* dalam bentuk dialektika antara sains, tradisi dan al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan content analysis sebagai perangkat analisa data. Penelitian ini

menunjukkan bahwa Bakry memberikan pandangan berbeda dalam proses penerjemahan dengan menggunakan istilah modern untuk memberikan keluasan pemahaman dan kemudahan. Perkembangan sains dan teknologi digunakan untuk mengungkapkan hikmah dan sebagai sarana pembuktian kebenaran al-Qur'an. Semangat pembaharuan yang diusung Bakry juga tampak dari tanggapan kritis terhadap tradisi yang dilakukan oleh masyarakat Indonesia. Kekhasan dalam aspek interpretasi dan penerjemahan yang dilakukan Bakry cukup untuk menjadikan *Tafsir Rahmat* sebagai objek kajian agar terjadi dialektika di antara para peneliti. Hal ini juga berdampak pada desiminasi atas kandungan tafsir ini lebih cepat dan berdampak pada popularitas *Tafsir Rahmat*.

**Kata Kunci :** Tafsir Rahmat; Oemar Bakry; Modernitas.

## Pendahuluan

Popularitas suatu tafsir masih menjadi problem utama untuk menarik kandungan makna yang terdapat di dalamnya.[1] Popularitas menjadi ukuran di luar problem akademis yang muncul. Kecenderungan ini berdampak pada keterbatasan pengungkapan kandungan tafsir di Indonesia yang hanya terfokus pada tafsir yang populer di kalangan peneliti, sehingga kajian atasnya tidak berlangsung secara maksimal dan cenderung repetitif.[2] *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry, dalam aspek ketersediaan naskah, dapat dikategorikan sebagai tafsir yang banyak dikenal dengan selalu disebut oleh para pengkaji. Tetapi, pengungkapan atas aspek-aspek penafsiran ataupun penerjemahan yang khas selalu ditinggalkan. Keterbatasan kajian tentang tafsir ini dimungkinkan bersumber dari kesulitan untuk mengungkapkan problem akademis dalam narasi yang diberikan Bakry, sehingga penjelasan tentang kecenderungan modernitas dalam tafsir ini tidak diungkapkan secara mendetail. Bakry menampilkan banyak narasi-narasi, baik dalam penerjemahan maupun dalam penafsiran dengan mengaitkan pemaknaan menggunakan istilah-istilah keilmuan modern. Aspek ini menjadi dasar untuk

[1] N. K. Farooqui, Mohammed Fauzan Noordin, dan Roslina Othman, "Ontology matching: A case of English translation of Al-Quran Tafsir," in *Proceedings - International Conference on Information and Communication Technology for the Muslim World 2018, ICT4M 2018* (Institute of Electrical and Electronics Engineers Inc., 2018), 1–6, https://doi.org/10.1109/ICT4M.2018.00010; Thoriqul Aziz, Ahmad Zainal Abidin, dan Muthmainnatun Nafiah, "Tafsir Nusantara dan Isu-isu Global: Studi Kasus Relevansi Pemikiran Hamka tentang Keadilan Sosial, Kesetaraan Gender dan Pluralisme," *Refleksi* 19, no. 2 (30 November 2020), https://doi.org/10.15408/REF.V19I2.16791; Sayyida Sayyida et al., "Literature Qur'an in Indonesia: Tafsir Al-Qur'an H. Zainuddin Hamidy And Fachruddin HS (Has Analysis Of The Philological Approach)," in *ICIIS* (Jakarta, 2020), https://doi.org/10.4108/EAI.20-10-2020.2305183.

[2] Jika dilakukan penelusuran hasil penelitian dari rentang 2017-2021 dengan objek kajian *Tafsir al-Misbah*, maka ditemukan sepuluh ribu lebih judul yang membahas tentang tafsir ini dengan beragam model dan kesamaan pokok pembahasan. Tema yang sama dibedakan dengan perbedaan pada narasi judul, misalnya pembahasan moderasi Islam dibedakan dengan pembahasan konsep *wasatiyah* dan *ummatan wasatan*. Begitu juga, aspek tentang pandangan Shihab mengenai perempuan banyak dilakukan pengulangan tanpa menampilkan ide dan gagasan baru.

mengenalkan dan mengungkapkan sisi modernitas dalam *Tafsir Rahmat* yang diabaikan oleh peneliti terdahulu.

Penelitian terdahulu mengabaikan gagasan Bakry dalam menggunakan sains untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an. Studi yang menempatkan *Tafsir Rahmat* sebagai objek materiilnya membatasi pada identifikasi metode yang digunakan. Adekayanti menyimpulkan bahwa *Tafsir Rahmat* merupakan tafsir yang menggunakan metode *Ijmālī* (global) dengan menggunakan bahasa populer yang secara sistematika penulisan masuk dalam kategori non-ilmiah.[3] Sementara para peneliti lain meninggalkan tafsir ini dan hanya digunakan sebagai pelengkap dalam kajian tafsir di Indonesia secara umum. Gusmian menyebut tafsir ini dalam penelitiannya sebagai tafsir dalam kategori karya yang ditulis oleh penafsir yang aktif di lingkungan pendidikan (madrasah).[4] Dalam penelitian Tamam[5] dan Latif[6], tafsir ini dikategorikan sebagai bagian dari karya terjamah dan tafsir kontemporer. Dalam penelitian lain, Baihaki[7] dan Hussin[8] menyebut *Tafsir Rahmat* sebagai model karya terjemah. Pengabaian atas kandungan yang terdapat dalam tafsir ini berdampak pada pengungkapan cara dan penggunaan sains yang berdialektika dengan tradisi dan al-Qur'an tidak pernah dikenalkan.

Sejalan dengan itu, penelitian ini hendak menunjukkan kekhasan *Tafsir Rahmat* yang mengusung semangat modernitas dalam penerjemahan dan penjelasan terhadap ayat. Tujuan penulisan menunjukkan bagaimana Bakry, sebagai salah satu tokoh pembaharu Islam yang mengintegrasikan keilmuan modern dalam sistem keilmuan Islam menguatkan analisa penafsiran dengan menggunakan sains. Sejalan dengan itu, penelitian ini menunjukkan tiga bukti adanya proses modernisasi dalam *Tafsir Rahmat*; dorongan terhadap penguasaan ilmu al-Qur'an yang dihasilkan dari pemahaman ayat, penggunaan istilah modern dalam penerjemahan, dan responsnya terhadap keberadaan tradisi dalam praktik ibadah. Keberadaan bukti yang terdapat dalam *Tafsir Rahmat* dieksplorasi dalam

---

[3] Sri Adekayanti, "Metodologi Penafsiran Oemar Bakry (Studi Kitab Tafsir Rahmat)" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007).

[4] Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 1, no. 1 (2015), https://doi.org/10.32459/NUN.V1I1.8.

[5] Ahmad Badrut Tamam, "Model Penelitian Tafsir; Studi Karya Howard M. Federspiel:," *Madinah: Jurnal Studi Islam* 5, no. 2 (2018): 125 – 138–125 – 138, http://ejournal.iai-tabah.ac.id/index.php/madinah/article/view/275.

[6] Abd Latif, "Spektrum Historis Tafsir al-Qur'an di Indonesia," *At-Tibyan* 3, no. 1 (2020): 55–69, https://doi.org/10.30631/ATB.V3I1.14.

[7] Egi Sukma Baihaki, "Penerjemahan Al-Qur'an: Proses Penerjemahan al-Qur'an di Indonesia," *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2017): 44, https://doi.org/10.24014/jush.v25i1.2339.

[8] Mohamad Hussin dan Muhammad Hakim Kamal, "Translation of al-Quran into Malay Language in the Malay World," *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 4, no. 1 (2021): 32–50, https://doi.org/10.26555/IJISH.V4I1.3322.

tulisan ini melalui pengungkapan secara deskriptif, kritis, dan impliklatif untuk menunjukkan kekhasan yang terkandung dalam tafsir ini. Dengan menunjukkan keberadaan aspek modernitas yang terkandung dalam *Tasir Rahmat* berimplikasi pada kekhasan model penerjemahan dan penafsiran agar dapat menarik ketertarikan para peneliti selanjutnya.

Penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa keberadaan model dan cara yang sesuai dengan semangat modernitas dalam *Tafsir Rahmat* menunjukkan kebaharuan model penerjemahan dan penafsiran yang perlu ditelusuri lebih mendalam. Penelusuran atas aspek modernitasnya memberikan tambahan bagi perkembangan kajian tafsir di Indonesia dalam wilayah dialektika sains dan al-Qur'an. Pengungkapan atas dimensi ini juga dapat memunculkan ketertarikan bagi para pengkaji tafsir di Indonesia untuk meningkatkan dan mengenalkan kekhasan dalam *Tafsir Rahmat*. Diskusi dan dialektika yang intens terhadap tafsir ini dapat berimplikasi pada pengenalan lebih luas tentang kekhasan yang terkandung, sehingga berbagai konsep penafsiran yang dilakukan oleh para penafsir di Indonesia semakin berkembang dan tidak berjalan satu arah. Dialektika modernitas dan penafsiran perlu diungkapkan lebih lanjut untuk menggambarkan upaya para penafsir dalam meningkatkan pemahaman masyarakat yang lebih relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Dalam proses pembuktian argumentasi tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari dua sumber data, sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini didasarkan pada *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry. Sedangkan sumber data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah hasil penelitian, dokumen, dan buku yang berkaitan dengan objek yang sedang dikaji. Cara dalam memperoleh data menempuh tiga proses, yakni reduksi data, display data, dan penarikan kesimpulan. Untuk memperdalam proses penarikan kesimpulan, penelitian ini menggunakan *content analysis* dalam proses analisa data. Segala bentuk proses metodis ini menjadi perangkat untuk membuktikan argumentasi yang telah ditetapkan.

## Biografi dan Konteks Historis Oemar Bakry

Oemar Bakry lahir pada tanggal 26 Juni 1916 di Desa Kacang di pinggir Danau Singkarak Sumatra Barat. Masa ini bertepatan dengan perluasan gerakan pembaharuan Islam di Mesir yang dipelopori oleh Jamal al-Dīn al-Afghanī dan Muhammad Abduh ke wilayah Asia Tenggara termasuk di Sumatra Barat. Noer mengklaim pusat aktivitas pembaharuan Islam di Sumatra Barat berpusat di

Padang.[9] Tahun lahir Bakry berada pada masa penguatan semangat pembaharuan yang dilancarkan melalui majalah *al-Munir* yang terbit dari tahun 1911 hingga 1918. Secara tegas, majalah ini bertujuan untuk memimpin dan membawa Muslim Melayu di Sumatera kepada kepercayaan dan praktik agama yang benar, memelihara kedamaian dan keharmonisan di antara sesama manusia, dan menerangi umat Muslim dengan pengetahuan dan kebijaksanaan.[10] Dengan tujuan tersebut, majalah *al-Munir* bermaksud untuk mengembalikan praktik Ibadah umat Islam sesuai dengan petunjuk-petunjuk yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis. Dalam konteks ini, semangat pluralitas dan pemurnian dalam praktik keagamaan di Sumatra Barat menjadi bagian dari perjuangan pembaharuan Islam.

Keterpengaruhan Bakry dalam gerakan ini dapat dilihat dari latar belakang pendidikannya sebagai lulusan dari sekolah Thawalib dan Diniyah Putra Padang Panjang. Ia lulus dari sekolah Diniyah pada tahun 1931 dan lulus di Thawalib pada tahun 1932. Dua sekolah ini merupakan sarana memperluas gerakan pembaharuan di Sumatra Barat yang sebelumnya berpusat di sekolah Adabiyah yang dipelopori oleh Abdullah Ahmad. Setelah sekolah Adabiyah ditutup karena intervensi Belanda, kalangan pembaharu muslim mendirikan sekolah lain yang lebih masif. Pada tahun 1915, Zainuddin Labai el-Yunusi mendirikan sekolah Diniyah dan dilanjutkan dengan pendirian Thawalib di Padang Panjang.[11] Sekolah Thawalib pada perkembangan selanjutnya menjadi sebuah lembaga yang tersebar di seluruh Sumatera Barat.[12] Sekolah tempat Bakry menuntut ilmu merupakan sekolah yang berperan pada masa itu sebagai media reformisme yang menyebarkan semangat pembaharuan dalam Islam.[13]

Keaktifan Bakry dalam menyebarkan semangat pembaharuan dan modernisme dalam Islam di Indonesia dibuktikan dengan pengabdiannya di lembaga-lembaga sekolah di Sumatera Barat. Ia tercatat menjadi guru di Sekolah Thawalib Padang pada tahun 1933 hingga 1936. Ia juga menjadi Direktur Sekolah Guru Muhammadiyah Padang Sidempuan tahun 1937 dan menjadi guru di sekolah Thawalib Padang Panjang pada Tahun 1938. Perannya dalam keilmuan dibuktikan dengan beragam karya yang telah diterbitkan, diantaranya: *Uraian 50 Hadis, Memantapkan Rukun Iman dan Islam, al-Qur'an Mukjizat yang Terbesar,*

---

[9] Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), 30.

[10] Azyumardi Azra, "The transmission of al-Manar's reformism to the Malay-Indonesian world: The cases of al-Imam and al-Munir," *Studia Islamika* 6, no. 3 (1999): 94, https://doi.org/10.15408/sdi.v6i3.723.

[11] Jajat Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017), 398.

[12] Taufik Abdullah, *Sekolah dan Politik: Pergerakan Kaum Muda di Sumatra Barat 1927-1933*, trans. oleh Muhammad Yuanda Zara (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 36.

[13] Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*, 399.

*Keharusan Memahami Isi al-Qur'an, Kebangkitan Umat Islam di Abad ke-XV H.*, dan *Tafsir Rahmat.* Selain itu, beberapa karyanya ditulis dalam bahasa Arab, seperti *Tafsir Madrasi, Makarimul Akhlak,* dan *al-Ahadisahihah.*

## Harmonisasi al-Qur'an dan Sains dalam *Tafsir Rahmat*

Kecenderungan modernitas dalam *Tafsir Rahmat* akan di tampilkan dalam bagian ini. Penjelasan atas kecenderungan modernitas penafsiran Oemar Bakry dijelaskan dalam 3 model. Model pertama penjelasan deskriptif yang mencakup bentuk modernitas dalam *Tafsir Rahmat* yang terwujud dalam dialektika antara sains dan al-Qur'an, fungsi sains dalam pembuktian kebenaran al-Qur'an, dan representasi sains dalam pemaknaan. Model kedua mengenai penjelasan kritis yang mencakup faktor yang menyebabkan adanya penjelasan dengan menggunakan ilmu pengetahuan dan teknologi. Model ketiga penjelasan transformatif yang mencakup dampak modernitas dalam reinterpretasi atas konsep-konsep aktual yang berkembang dalam ilmu pengetahuan modern.

## Bentuk Modernitas dalam *Tafsir Rahmat*

Semangat modernitas dalam *Tafsir Rahmat* ditunjukkan oleh Bakry dengan menjadikan sains sebagai ukuran untuk membuktikan hikmah yang terkandung dalam larangan dan perintah Allah dalam al-Qur'an. Larangan dan kebolehan mengonsumsi makanan dianjurkan untuk di verifikasi melalui ilmu pengetahuan, baik pembuktian ilmiah melalui penelitian di laboratorium maupun pembuktian secara kejiwaan melalui psikologi. [14] Bakry memberikan pembuktian dalam argumentasinya ini dengan memberikan contoh atas larangan Allah terhadap makanan, dan minuman. Kebolehan atas makanan tertentu mengandung pengertian bahwa makanan tersebut bermanfaat bagi kesehatan. Sedangkan larangan atas beberapa makanan mengindikasikan makanan tersebut tidak baik bagi tubuh manusia, seperti babi, anjing, dan darah. Mengenai makanan haram yang disebabkan penyembelihannya tidak menyebut nama Tuhan, dalam pandangan Bakry, bahaya yang ditimbulkan berupa gangguan pada jiwa, menyebabkan perasaan tidak senang, dan gangguan dalam pikiran. Segala macam dampak tersebut dapat hanya dapat dibuktikan melalui penalaran ilmiah menggunakan perangkat keilmuan modern.[15] Hal yang sama dijelaskan oleh Bakry dalam memberikan hikmah dibalik pelarangan Allah atas *khamr.* [16] Konsep larangan dalam al-Qur'an tidak hanya bernilai teologis akan tetapi larangan tersebut dapat dibuktikan secara ilmiah atas dampak yang dihasilkan.

[14] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat* (Jakarta: Mutiara, 1984), 49.
[15] Bakry, 49.
[16] Bakry, 231.

Kesesuaian kandungan al-Qur'an dengan perkembangan sains dan teknologi berdampak pada pembuktian dan penguatan atas kemukjizatan al-Qur'an. Perintah untuk memberikan susu eksklusif kepada anak selama dua tahun telah terbukti dengan beragam pandangan dokter bahwa Air Susu Ibu (ASI) memiliki kandungan yang dapat membantu memaksimalkan pertumbuhan anak.[17] Dalam kasus pelarangan terhadap memakan binatang tertentu, Bakry menyarankan untuk membuktikan hikmah dibalik larangan tersebut melalui ilmu pengetahuan [18]. Hal yang sama juga dalam pembuktian terhadap nilai-nilai ketauhidan.[19] Hal demikian berfungsi untuk memantapkan tauhid, kepercayaan kepada Allah dengan cara memikirkan dan mempelajari ciptaan Allah yang ada di alam semesta, baik ilmu tentang ruang angkasa, maupun segala ilmu yang membahas tentang materi-materi di muka bumi. Bagi Bakry, ilmu dan teknologi akan memberikan keyakinan bahwa Allah ada dan Maha Kuasa, serta kekuasaannya melebihi ilmu dan teknologi yang dihasilkan manusia.[20] Ilmu dan teknologi menjadi sarana untuk menemukan hikmah dibalik perintah dan larangan Allah serta dapat memantapkan keimanan kepada Allah.

Realitas pemahaman yang berdasarkan pada perkembangan ilmu dan teknologi berdampak pada reaktualisasi atas makna setiap kata dalam al-Qur'an mengikuti istilah yang dikenal dalam keilmuan modern. Bakry memahami kata *'adhab* dalam Q.S. al-An'am [6]: 65 dengan makna yang lebih luas yang mencakup segala bentuk kesengsaraan yang dialami manusia, baik disebabkan oleh bom atom, peluru kendali exocet, ranjau darat dan laut atau segala macam senjata mutakhir yang merupakan produk ilmu pengetahuan dan teknologi. [21] Reaktualisasi makna dengan istilah modern dilakukan untuk memaknai kata *kātib* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 282 dengan makna akuntan,[22] *fāhishah* dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 15 dimaknai lebih luas tidak hanya dalam konteks zina, akan tetapi juga homoseksual,[23] dan kata *samawāt* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 164 dengan makna ruang angkasa. Hal yang sama juga dilakukan oleh Bakry dalam memahami konsep-konsep hukum yang disesuaikan dengan keadaan masyarakat Indonesia, seperti memaknai kewajiban Haji yang disesuaikan dengan jarak Indonesia dengan Makkah[24] dan pemaknaan atas bunga Bank.[25] Ketertarikan Bakry terhadap sastra

---

[17] Bakry, 71.
[18] Bakry, 203.
[19] Bakry, 47.
[20] Bakry, 47.
[21] Bakry, 255.
[22] Bakry, 89.
[23] Bakry, 151.
[24] Bakry, 59.
[25] Bakry, 87.

juga tampak dalam pemahaman atas narasi al-Qur'an dengan menggunakan pribahasa, misalnya penggunaan "lain di mulut asing di hatinya",[26] "musang berbulu ayam"[27] untuk menunjukkan makna kata munafik. Kecenderungan memahami al-Qur'an dalam konteks sosio-kesusasteraan (*al-adabi al-ijtima'i*) yang relevan dengan masanya menunjukkan Bakry sebagai bagian dari mufasir modern.

## Faktor Modernitas dalam Tafsir Rahmat

Kebutuhan untuk membuktikan narasi-narasi al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan dan teknologi didorong oleh perintah Allah dalam berbagai ayatnya. Dalam konteks ini, Bakry memberikan argumentasi dalam pemahamannya terhadap Q.S. al-Baqarah [2]: 282 tentang indikasi bahwa narasi dalam surat tersebut mendorong umat Islam untuk melakukan pencatatan yang disesuaikan dengan kemajuan ilmu pengetahuan.[28] Bagi Bakry, Ilmu pengetahuan dan teknologi menyediakan perangkat yang mendukung pemanfaatan nikmat Allah di muka bumi. Begitu juga perintah Allah untuk memikirkan dan memahami ruang angkasa dan seluruh isinya dapat menciptakan ilmu pengetahuan baru. Pemanfaatan ini mendorong umat Islam di masa kejayaannya untuk bergerak lebih maju dibandingkan dengan capaian yang dihasilkan oleh Barat.[29] Bakry menempatkan al-Qur'an tidak hanya sekedar petunjuk dalam beribadah, akan tetapi sebagai pendorong untuk menciptakan dan meningkatkan kemajuan ilmu pengetahuan.

Petunjuk yang ada dalam al-Qur'an mengenai semangat ke arah pembentukan pengetahuan tidak banyak disadari karena kandungannya yang luas dan mendalam. Dalam konteks ini, Bakry memberikan solusi untuk memahami al-Qur'an dengan menggunakan ilmu pengetahuan sebagai sarana mengurai makna dalam setiap katanya.[30] Dorongan untuk melakukan eksplorasi atas berbagai narasi yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan juga memancing para ilmuan memahami al-Qur'an tidak hanya dalam posisinya sebagai teks sakral. Eksplorasi untuk menemukan petunjuk di dalamnya menuntut para pengkaji menggunakan perspektif sains modern sebagai perangkat analisa.[31] Dengan mengutip al-Afaghani, Bakry memberikan penjelasan tentang daya tarik al-Qur'an bagi para ilmuan,

> *Said Jamaluddin al-Afghany berkata, "Al-Qur'anul Karim tetap selalu seperti anak perawan". Artinya, selalu diingini oleh ilmuwan untuk menggali isinya. Al-Qur'anul Karim disebut suatu kitab suci yang sesuao dengan setiap tempat dan zaman. Jadi tidak*

[26] Bakry, 9.
[27] Bakry, 169.
[28] Bakry, 89.
[29] Bakry, 13.
[30] Bakry, xii.
[31] Bakry, xiv.

*akan basi, out of date. Hidayah dan petunjuknya tetap abadi sampai akhir zaman. Perkembangan ilmu dan teknologi sekarang banyak sekali mengungkapkan kebenaran ayat-ayat al-Qur'anul Karim. Menterjemahkan dan mentafsirkan al-Qur'anul Karim sekarang sudah jauh berbeda dengan dahulu sesuai dengan perkembangan ilmu dan teknologi* [32].

Penggunaan sains modern menjadi keharusan bagi Bakry untuk mengurai makna dan hikmah dibalik narasi al-Qur'an. Hal demikian menjadikan sains dan teknologi membawa dampak yang signifikan dalam memahami makna dalam suatu ayat agar petunjuk di dalamnya dapat dipahami untuk kemajuan pengetahuan pada era selanjutnya.

Fungsi sains dan teknologi sebagai sarana pemahaman tidak mengindikasikan pemahaman harus tunduk terhadap konsep yang terkandung di dalamnya. Bagi Bakry, kemutlakan kebenaran al-Qur'an justru menjadikan ilmu pengetahuan tunduk atas narasi yang terkandung di dalamnya.[33] Dalam kata pengantar *Tafsir Rahmat*, Bakry menjelaskan,

*Bukan al-Qur'an yang harus tunduk dan disesuaikan dengan ilmu dan teknologi, tetapi sebaliknya. Jika ilmu dan teknologi berbeda isi al-Qur'anul Karim, maka kesalahan harus dicari pada ilmu dan teknologi itu. Ilmu dan teknologi harus membuktikan kebenaran isi al-Qur'anul Karim. Memang ilmu dan teknologi ada yang salah. Yang diduga benar dan tepat, kemudian ternyata salah. Al-Qur'anul Karim bukan begitu. Isinya tetap benar sampai di akhir zaman. Kebenarannya mutlak (absolut).*

Kebenaran kandungan al-Qur'an menjadi kontrol atas validitas perkembangan sains modern. Bakry memberikan argumen yang khas dengan meletakkan fungsi sains dan teknologi sebagai alat untuk memahami al-Qur'an sekaligus al-Qur'an memberikan konfirmasi atas kebenaran capaian sains dan teknologi.

## Implementasi Modernitas dalam Penafsiran

Konsep pengetahuan yang dimiliki oleh penafsir berpengaruh pada penggunaan narasi penafsiran yang identik dengan latar belakang kehidupan penafsir. Data menunjukkan terdapat tiga transformasi pemaknaan dalam *Tafsir Rahmat*; penerimaan atas konsep pluralitas dalam masyarakat Indonesia, progresivitas atas tradisi masyarakat Indonesia*,* dan reinterpretasi atas makna jihad dalam konteks Indonesia. *Pertama,* kecenderungan Bakry terhadap keniscayaan hidup berdampingan dengan non-muslim ditunjukkan dalam pemahaman atas

[32] Bakry, xiv.
[33] Bakry, xiv.

Q.S. Ali Imran [3]: 28-32. Larangan untuk menjadikan kalangan non-muslim sebagai teman akrab, pelindung, pemimpin, penolong, dan sebagainya, didorong oleh upaya yang dilakukan oleh kaum musyrik terhadap Nabi Muhammad pada masa awal dakwah. Realitas semacam itu bagi Bakry menjadi hal yang sewajarnya. Akan tetapi, dalam konteks negara yang merdeka dan Islam yang kuat, menjadikan kalangan non-muslim sebagai teman tidak dilarang.[34] Sedangkan perintah berperang dalam Islam tidak ditujukan untuk memaksa kaum musyrik untuk masuk Islam. Perang ditujukan untuk menciptakan keadaan yang bebas bagi setiap orang untuk memilih agama yang diyakininya. Tugas seorang muslim hanya menyampaikan kebenaran dan tidak memaksakan keyakinan.[35] Perbedaan kalangan muslim dan non-muslim hanya terletak pada penguasaan mereka terhadap ilmu pengetahuan, bukan hal lainnya.[36] Kerukunan menjadi point utama dalam pandangan Bisry untuk menciptakan suasana yang damai yang justru menjadi tujuan utama Islam.

*Kedua,* progresivitas dalam pemahaman yang dibawa Bakry berdampak pada upaya untuk melakukan pemurnian atas sikap keagamaan yang dipandang tidak sesuai dengan al-Qur'an. Bakry memberikan pemahaman makna syafaat sebagai pembelaan agar orang yang berdosa diringankan dosanya.[37] Ia juga memberikan pemahaman wasilah sebagai anjuran untuk mengikuti al-Qur'an dan sunnah Rasulullah.[38] Dengan pemahaman demikian, Bakry memberikan larangan bagi siapapun untuk meminta syafaat dari guru, wali, tempat sakti, apa saja yang dianggap keramat.[39] Hal demikian baginya merupakan tindakan yang keluar dari ajaran agama Islam,[40] karena setiap orang menanggung sendiri amal baik dan buruknya.[41] Seseorang yang melakukan amal dan perjuangan yang ulet karena Allah akan dapat memperoleh kebahagiaan.[42] Sedangkan bagi orang yang berbuat buruk, maka ia tidak akan mendapatkan pertolongan, baik dengan syafaat[43] maupun dengan wasilah.[44] Perilaku meminta syafaat dan wasilah kepada sesuatu selain Allah merupakan perbuatan yang menyimpang, sehingga perlu dilakukan pemurnian pemahaman.

*Ketiga,* pemahaman atas narasi jihad dalam al-Qur'an diarahkan pada pemahaman dalam konteks negara atau masyarakat yang damai. Hal ini dapat

[34] Bakry, 101.
[35] Bakry, 341.
[36] Bakry, 15.
[37] Bakry, 17.
[38] Bakry, 213.
[39] Bakry, 17.
[40] Bakry, 213.
[41] Bakry, 17.
[42] Bakry, 41.
[43] Bakry, 17.
[44] Bakry, 213.

dilihat dari pemaknaan Bakry terhadap perang dalam Islam yang dianggap sebagai upaya untuk mempertahankan diri, bukan untuk memaksa orang lain masuk Islam.[45] Jihad, dalam pandangan Bakry tidak hanya bermakna perang, tetapi maknanya meliputi berbagai cara untuk membela agama Allah, seperti berdakwah, infak, *al-amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar* dan memerangi hawa nafsu.[46] Sedangkan makna *fi sabil Allah*, oleh Bakry dipahami sebagai upaya yang dilakukan seseorang yang berkaitan dengan pemenuhan keperluan orang banyak, seperti membangun masjid, sekolah, jembatan rumah sakit, dan panti asuhan.[47] Dalam konteks masyarakat muslim minoritas, jika mereka terancam, al-Qur'an tidak memerintahkan untuk melawan dengan berperang, akan tetapi menganjurkan untuk berpindah sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 97.[48] Keniscayaan perdamaian bagi umat Islam justru terkandung dalam al-Qur'an yang ditunjukkan oleh ayat-ayat yang menyebutkan redaksi jihad.

## Modernitas dalam Pemahaman al-Qur'an: Dialektika Sains, Agama, dan Tradisi

Penelitian ini memperlihatkan bahwa problem akademik yang terkandung dalam *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry tidak hanya terbatas pada kebutuhan untuk mengungkapkan metode dan corak yang digunakan. Pengungkapan atas narasi penerjemahan dan penafsiran dengan menggunakan kemajuan sains dan teknologi yang terkandung dalam tafsir ini lebih dibutuhkan untuk didalami. Bakry meletakkan sains dan teknologi tidak hanya sebagai perangkat pemahaman, tetapi sekaligus sebagai sarana konfirmatif dan validatif. Sains memberikan penjabaran yang lebih mendalam terhadap kandungan dan hikmah dalam setiap ayat. Begitu juga sebaliknya, al-Qur'an menjadi verifikator terhadap kebenaran capaian ilmu pengetahuan. Dalam aspek lain, Bakry juga memberikan penekanan terhadap dialektika tradisi dan al-Qur'an. Menurutnya, tradisi menjadi kontrol atas pemahaman al-Qur'an dengan memberikan diksi yang relevan dengan perkembangan tradisi. Al-Qur'an juga mengontrol tradisi agar tetap sesuai dengan perintah dan kandungan ayat-ayatnya, sehingga hal yang tidak sesuai dari tradisi harus ditinggalkan. Bentuk penafsiran demikian mengindikasikan kandungan *Tafsir Rahmat* melampaui batasan metodologis yang menjadi pusat perhatian para peneliti sebelumnya.

Pengungkapan semangat modernitas dalam penafsiran yang dilakukan Bakry memberikan penekanan pada pengelompokan tafsir ini sebagai bagian dari

---

[45] Bakry, 167.
[46] Bakry, 127.
[47] Bakry, 83.
[48] Bakry, 175.

tafsir modern. Kajian yang telah ada cenderung meletakkan gagasan Bakry dalam memahami ayat dalam kategori modern didasarkan pada masa produksi dan latar belakang penulisannya. Gusmian memasukkan *Tafsir Rahmat* sebagai tafsir yang berada pada periode kedua (1970-1980) dengan sistematika penafsiran 30 juz.[49] Sedangkan dalam penelitian lainnya, Gusmian mengklaim tafsir ini sebagai bagian dari tafsir yang diproduksi oleh seorang yang aktif dilingkungan madrasah.[50] Penelusuran atas gagasan yang terkandung di dalamnya justru diabaikan untuk menjadi dasar identifikasi *Tafsir Rahmat* sebagai bagian dari tafsir modern. Gusmian mengklaim tipologi yang dibuat untuk menyempurnakan periodisasi yang dibuat oleh Federspiel.[51] Akan tetapi, jika meninjau kandungan dan ciri khas dari tafsir ini, justru periodisasi Gusmian lebih mengacaukan. Tipologi Federspiel justru mendapatkan argumentasi penguat dengan memasukkan *Tafsir Rahmat* sebagai bagian dari upaya meletakkan al-Qur'an sebagai kitab suci yang berasal langsung dari Tuhan.[52] Pandangan ini dapat ditunjukkan dengan pendapat Bakry yang menekankan pada kemutlakan kandungan al-Qur'an yang mengontrol tradisi dan sains. Kekurangan dari Federspiel terdapat pada pengabaiannya terhadap fungsi sains dan respons Bakry terhadap tradisi yang menjadi ciri khas pemikiran modern. Hal yang sama diungkapkan Aigbodioh yang menyebutkan bahwa modernitas selalu memperselisihkan kandungan tradisi yang menyalahi semangat ilmu pengetahuan.[53] Dalam perspektif agama, modernitas selalu memosisikan sebagai lawan dari tradisi yang dianggap tidak merepresentasikan kandungan agama yang sebenarnya. Perbedaan tipologi dalam kajian tafsir di Indonesia menjadi bukti atas sifat prematur pemetaan yang dilakukan oleh para peneliti terhadap kajian tafsir di Indonesia.

Sifat prematur dalam pemetaan kajian tafsir berdampak pada pengabaian atas gagasan dan kekhasan yang terkandung dalam narasi penyampaiannya. Gagasan Bakry dalam *Tafsir Rahmat* memberikan peluang bagi pengkaji tafsir untuk menemukan unsur baru demi pembangunan konsep metodologi penafsiran di Indonesia. Pilihan untuk menggunakan istilah-istilah modern yang digunakan dalam keilmuan sains dan teknologi berdampak pada gaya baru dalam proses penerjemahan. Terjamah tidak hanya menjadi proses pengalihan bahasa dengan mengikuti struktur bahasa aslinya dengan padanan kata yang baku, tetapi menjadi alat untuk mengenalkan padanan istilah modern yang relevan dengan makna kata

---

[49] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 62.

[50] Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika."

[51] Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, 59.

[52] Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Qurasih Shihab*, trans. oleh Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 120.

[53] Jacob A. Aigbodioh, "A Response to Helen Lauer's Critique of the Tradition Versus Modernity Dichotomy," *Kamla Raj Enterprises* 9, no. 2 (2017): 79–85, https://doi.org/10.1080/0972639X.2011.11886630.

dalam al-Qur'an. Penerjemahan kata *al-samā'* dengan makna ruang angkasa memberikan dampak pemahaman yang lebih luas tentang maksud yang hendak dituju oleh kata tersebut. Hal yang sama juga dijelaskan oleh Campanini yang menyebutkan bahwa penjelasan yang mengacu pada aspek modernitas memberikan pemahaman yang lebih menyeluruh terhadap al-Qur'an.[54] Upaya Bakry untuk merelevansikan pemahaman terhadap kata dalam al-Qur'an menunjukkan perkembangan dalam sistem penerjemahan yang diabaikan dalam kajian tafsir Indonesia.

Beragam studi terdahulu hanya menyebutkan *Tafsir Rahmat* sebagai bagian pelengkap dari tipologi penafsiran di Indonesia dengan mengabaikan kandungan penjelasan dan sistem penerjemahan. Aspek metode[55] dan klasifikasi berdasarkan masa hidup Bakry[56] dan masa produksi tafsir ini lebih dibanyak ketimbang pengungkapan penggunaan sains sebagai dasar penerjemahan dan semangat pembaharuan sebagai dasar pemahaman. Pembahasan atas konteks hanya dilakukan oleh Federspiel, tetapi identifikasinya hanya didasarkan pada pandangannya terhadap otentisitas al-Qur'an sebagai firman Allah.[57] Hal yang penting dalam kandungan penafsiran dan sistem penerjemahan ditinggalkan oleh banyak peneliti. Bakry justru memberikan model penerjemahan baru yang tidak dilakukan sebelumnya dengan menggunakan istilah modern dalam menerjemahkan ayat. Begitu juga, pengungkapan atas semangat untuk menemukan pengetahuan baru melalui gambaran yang diberikan Allah dalam al-Qur'an menjadi perhatiannya. Relasi sains dengan al-Qur'an yang digunakan Bakry mengindikasikan proses dialektis antara sains dan al-Qur'an dalam menemukan gagasan utamanya. Realitas kemasyarakatan (tradisi) juga diperhatikan sebagai bagian dari kecenderungannya terhadap semangat modernisasi dalam pemahaman keagamaan. Aspek inilah yang ditinggalkan oleh para peneliti terdahulu yang menjadikan *Tafsir Rahmat* kurang populer bagi para peneliti tafsir di Indonesia.

Pengabaian terhadap *Tafsir Rahmat* dalam penelitian berdampak pada popularitas tafsir ini dalam bidang akademik berkurang dibandingkan tafsir-tafsir lainnya. Kajian tafsir yang terkesan satu arah menjadikan popularitas karya tafsir tidak berimbang. Diskusi dan dialektika hasil penelitian atas satu tafsir dalam kajian akademis dapat meningkatkan pengenalan atas kandungan penafsiran dan

---

[54] Massimo Campanini, *The Qur'an: The Basics*, trans. oleh Oliver Leaman (London: Routledge, 2016), 101.

[55] Adekayanti, "Metodologi Penafsiran Oemar Bakry (Studi Kitab Tafsir Rahmat)."

[56] Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi*; Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika."

[57] Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Qurasih Shihab*.

popularitas tafsir berserta mufasirnya. Popularitas ini akan mendistorsi kandungan dan pola penafsir lainnya yang tidak dikenal, sehingga berpotensi pada penyempitan konsep penafsiran di Indonesia secara umum. Hal yang sama disebutkan Annisa bahwa produksi besar-besaran terhadap suatu ide rentan untuk menjadikan ide tersebut sebagai bagian dari identitas perorangan maupun kelompok.[58] Pengkajian yang tidak seimbang terhadap suatu karya tafsir juga berdampak pada kajian atas tafsir Indonesia yang cenderung repetitif. Kajian lebih banyak dilakukan pada karya-karya tafsir yang telah banyak dikenal sebelumnya, seperti *Tafsir al-Azhar, Tafsir al-Misbah, Tasir an-Nuur,* dan *Tafsir al-Furqan*. Pengkajian atas tafsir ini pada dasarnya tidak menyalahi etika akademis sepanjang kebaharuan penelitian menjadi dasar utamanya. Hal ini berarti bahwa pengungkapan atas kandungan tafsir di Indonesia masih belum selesai. Akan tetapi, penjelasan dengan hanya melakukan pengkajian atas tafsir-tafsir tertentu telah mengabaikan produk tafsir lain. Eksplorasi terhadap sistem penerjemahan dan kandungan penjelasan dalam suatu tafsir yang belum dilakukan sebelumnya diperlukan. Hal ini tidak hanya bertujuan untuk melakukan pendalaman dan mengungkapkan kekhasan tafsir di Indonesia, akan tetapi untuk mengenalkan lebih jauh produk tafsir yang sedang diteliti.

## Kesimpulan

Pengabaian terhadap *Tafsir Rahmat* dalam banyak penelitian tidak menunjukkan kandungan penafsiran dalam karya ini tidak memiliki kekhasan dan kebaharuan. Penelitian ini justru menunjukkan aspek kebaharuan dalam sistem penerjemahan dan penafsiran yang mengadopsi perkembangan sains dan teknologi. Ketertarikan Bakry terhadap unsur modernitas cenderung diabaikan, sehingga popularitas karya ini tidak seperti karya lain yang sejenis, seperti *Tafsir Quran Karim* karya Mahmud Yunus, dan *Tafsir al-Furqan* karya A. Hassan. Penerjemahan yang dilakukan Bakry tidak mengikuti sistem penerjemahan karya sebelumnya yang cenderung menampilkan makna kata sesuai padanannya dalam bahasa Indonesia. Bakry justru memberikan makna yang berlaku dalam sains. Model penerjemahan yang demikian lebih representatif untuk memberikan pemahaman atas padanan makna kata yang sudah dikenal oleh masyarakat modern. Demikian juga, dalam aspek penjelasan atas maksud sebuah ayat yang menggunakan realitas modern sebagai gambarannya. Sebagai bagian dari tokoh pembaharu, Bakry juga memberikan komentar atas problem tradisi yang masuk dalam praktik ibadah. Ia memberikan kritik atas problem tersebut yang mencerminkan semangat pembaruan yang dibawa dalam proses pemahaman terhadap al-Qur'an. Beragam konsep dan cara yang dijelaskan menguatkan bahwa

[58] Firly Annisa, "Hijrah Milenial: Antara Kesalehan dan Populism," *MAARIF* 13, no. 1 (2018): 38–54, https://doi.org/10.47651/MRF.V13I1.11.

al-Qur'an merupakan petunjuk yang relevan dalam segala konteks yang selalu berkembang.

Penemuan atas unsur ini tidak menjadikan problematika atas *Tafsir Rahmat* diakomodasi seluruhnya dalam penelitian ini. Penelitian ini hanya mengambil batasan dialektika tradisi, modernitas, dan al-Qur'an. Aspek lain yang berkaitan dengan gagasan pembaharuan yang mengarah pada puritanisme ditinggalkan. Aspek-aspek tersebut menjadi ruang baru bagi para peneliti selanjutnya untuk mengidentifikasi kekayaan kandungan dalam tafsir ini. Begitu juga, indentifikasi atas modernitas dalam *Tafsir Rahmat* yang ditunjukkan dalam penelitian ini dikritisi agar dialektika antar peneliti dapat berlangsung. Dialektika hasil penelitian dapat mengantarkan intensitas kajian atas tafsir ini, sehingga dapat mempopulerkan *Tafsir Rahmat* dalam perbincangan akademik dan memberikan sumbangsih bagi perkembangan metode penafsiran di Indonesia.

## Bibliografi

Abdullah, Taufik. *Sekolah dan Politik: Pergerakan Kaum Muda di Sumatra Barat 1927-1933*. Diterjemahkan oleh Muhammad Yuanda Zara. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018.

Adekayanti, Sri. "Metodologi Penafsiran Oemar Bakry (Studi Kitab Tafsir Rahmat)." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.

Aigbodioh, Jacob A. "A Response to Helen Lauer's Critique of the Tradition Versus Modernity Dichotomy." *Kamla Raj Enterprises* 9, no. 2 (2017): 79–85. https://doi.org/10.1080/0972639X.2011.11886630.

Annisa, Firly. "Hijrah Milenial: Antara Kesalehan dan Populism." *MAARIF* 13, no. 1 (2018): 38–54. https://doi.org/10.47651/MRF.V13I1.11.

Aziz, Thoriqul, Ahmad Zainal Abidin, dan Muthmainnatun Nafiah. "Tafsir Nusantara dan Isu-isu Global: Studi Kasus Relevansi Pemikiran Hamka tentang Keadilan Sosial, Kesetaraan Gender dan Pluralisme." *Refleksi* 19, no. 2 (30 November 2020). https://doi.org/10.15408/REF.V19I2.16791.

Azra, Azyumardi. "The transmission of al-Manar's reformism to the Malay-Indonesian world: The cases of al-Imam and al-Munir." *Studia Islamika* 6, no. 3 (1999): 75–100. https://doi.org/10.15408/sdi.v6i3.723.

Baihaki, Egi Sukma. "Penerjemahan Al-Qur'an: Proses Penerjemahan al-Qur'an di Indonesia." *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2017): 44. https://doi.org/10.24014/jush.v25i1.2339.

Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat*. Jakarta: Mutiara, 1984.

Burhanudin, Jajat. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2017.

Campanini, Massimo. *The Qur'an: The Basics*. Diterjemahkan oleh Oliver Leaman. London: Routledge, 2016.

Farooqui, N. K., Mohammed Fauzan Noordin, dan Roslina Othman. "Ontology matching: A case of English translation of Al-Quran Tafsir." In *Proceedings - International Conference on Information and Communication Technology for the Muslim World 2018, ICT4M 2018*, 1–6. Institute of Electrical and Electronics Engineers Inc., 2018. https://doi.org/10.1109/ICT4M.2018.00010.

Federspiel, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Qurasih Shihab*. Diterjemahkan oleh Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

———. "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 1, no. 1 (2015). https://doi.org/10.32459/NUN.V1I1.8.

Hussin, Mohamad, dan Muhammad Hakim Kamal. "Translation of al-Quran into Malay Language in the Malay World." *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 4, no. 1 (2021): 32–50. https://doi.org/10.26555/IJISH.V4I1.3322.

Latif, Abd. "Spektrum Historis Tafsir al-Qur'an di Indonesia." *At-Tibyan* 3, no. 1 (2020): 55–69. https://doi.org/10.30631/ATB.V3I1.14.

Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.

Sayyida, Sayyida, Kusmana Kusmana, Eva Nugraha, Hamka Hasan, Yudi Setiadi, dan Rahman Ahdori. "Literature Qur'an in Indonesia: Tafsir Al-Qur'an H. Zainuddin Hamidy And Fachruddin HS (Has Analysis Of The Philological Approach)." In *ICIIS*. Jakarta, 2020. https://doi.org/10.4108/EAI.20-10-2020.2305183.

Tamam, Ahmad Badrut. "Model Penelitian Tafsir; Studi Karya Howard M. Federspiel:" *Madinah: Jurnal Studi Islam* 5, no. 2 (2018): 125 – 138–125 – 138. http://ejournal.iai-tabah.ac.id/index.php/madinah/article/view/275.

Volume 1, Number 2 2021
ISSN: 2775-8362 (Print)
2797-779X (Online)

JOUSIP
Journal of Sufism and Psychotherapy

**Published by:**
*Tasawuf and Psychotherapy Program, Faculty of Ushuluddin, Adab and Da'wah, IAIN Pekalongan*

# Konstruksi Kebahagiaan dalam Pandangan al-Ghazālī: Antara Misykāh, Kīmyā' dan Mi'yār

**Mahbub Ghozali**
(mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id)
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

**Chandra Kartika Dewi**
(chandra.dewi@uin-suka.ac.id)
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

*Article History*
*Submitted: 14-08-2021; Reviewed: 30-01-2021; Approved: 07-12-2021*
URL: http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/jousip/article/view/4248
DOI: https://doi.org/10.28918/jousip.v1i2.4248

***Abstract***

*The construction of happiness in al-Ghazālī's view is unique than a concept of happiness in the other Sufism's though which are more directed to the happiness of the hereafter. Al-Ghazālī gives the view that the happiness of the hereafter can only be achieved if the happiness of this world has been fulfilled. This study aims to find the process and transformation of happiness achieved in the world to form happiness in the hereafter. To achieve this goal, this study uses a qualitative method with a content analysis tool. This study shows that the achievement of happiness starts from the most basic structure, namely the body as a foothold (misykāh). The body with all its body parts doing what is beautiful actions and in accordance with sharia. Beautiful action and accordance with sharia will lead to happiness in the world. However, the actions of the body parts are controlled from within by the heart in synergy with the mind as the source of knowledge. The synergy of both of them maintain the stability of actions so that they do not deviate from the standards (mi'yār) that are determined until they are transformed into happiness in the hereafter with ma'rifah Allah (seeing the God).*

***Keywords: al-Ghazālī, happiness, islamic sufism.***

**Abstrak**

Konstruksi kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī memiliki keunikan dibandingkan dengan konsep kebahagiaan dalam pandangan sufi lain yang lebih mengarah pada urusan akhirat. Al-Ghazālī memberikan pandangan bahwa kebahagiaan akhirat hanya dapat dicapai jika kebahagiaan dunia telah terpenuhi. Dalam konteks ini, penelitian ini bertujuan untuk menunjukkan proses dan transformasi kebahagiaan yang dicapai dunia hingga membentuk kebahagiaan di akhirat. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan analisa data menggunakan content analysis. Penelitian ini menunjukkan bahwa capaian kebahagiaan dimulai dari struktur paling dasar, yakni tubuh sebagai pijakan (misykāh). Tubuh dengan segala anggotanya melakukan segala tindakan yang baik dan sesuai dengan syariah. Tindakan yang baik dan sesuai syariah akan mengantarkannya pada kebahagiaan di dunia. Meskipun demikian, tindakan anggota tubuh dikontrol dari dalam oleh

ISSN: 2775-8362 (Print) 2797-779X (Online)

Vol. 1 No. 2 November 2021

hati yang bersinergi dengan akal sebagai tempat sumber ilmu. Sinergi keduanya akan menjaga stabilitas tindakan agar tidak keluar dari standar-standar (mi'yār) yang ditentukan hingga ditransformasikan menjadi kebahagiaan di akhirat dengan ma'rifah Allah.

**Kata Kunci: al-Ghazālī, kebahagiaan, tasawuf.**

## PENDAHULUAN

Kebahagiaan dalam pandangan kalangan sufi yang selama ini merujuk pada keadaan yang dicapai manusia di akhirat (Al-Attas, 1970; Miskawih, n.d.), telah menafikan kewajiban untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia. Pandangan ini menjadikan pencapaian kebahagiaan hanya dilakukan untuk tujuan akhirat dengan mengesampingkan urusan dunia (Hamdan, 2018: 1-14). Upaya ritual batin melalui zikir dan latihan batin lainnya menjadi prioritas utama (Hamsyah & Subandi, 2017: 80-89). Dalam konteks ini, al-Ghazālī memberikan perspektif lain dalam pencapaian kebahagiaan. Menurutnya, kebahagiaan dapat dicapai dengan merasakan kebahagiaan di dunia. Kebahagiaan di dunia merupakan landasan dan jalan untuk mencapai puncak kebahagiaan di akhirat (Al-Ghazālī, n.d.-e). Dengan demikian, manusia haruslah melakukan aktivitas keduniawian secara baik dan sesuai dengan syariah (Al-Ghazālī, 1987: 97). Dengan menjadikan dunia sebagai ladang bagi akhirat, cara mencapai kebahagiaan tidak hanya terfokus pada ritual-ritual batin dengan mengabaikan aktivitas lahir.

Penyeimbangan pencapaian kebahagiaan dunia dan akhirat dalam pandangan al-Ghazālī sering diabaikan oleh banyak peneliti sebelumnya. Studi terdahulu cenderung melihat konsep kebahagiaan dalam beberapa karyanya dengan mengabaikan substansi pembentuk dan pembentukannya. Dalam konteks ini, terdapat dua pola dalam penelitian sebelumnya yang membahas tentang kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī. Pertama, penelitian yang membahas tentang konsep utuh al-Ghazālī tentang kebahagiaan. al-Ghazālī dianggap memberikan batasan kebahagiaan hanya dicapai di akhirat dengan ma'rifah Allah (Albab, 2020; Arroisi, 2019; Fauzi, 2019). Kedua, penelitian yang membandingkan kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī dengan para tokoh lainnya, seperti Aristoteles (Husna, 2020), Ibn Miskawayh (Mohd Annas Shafiq Ayob et al., 2021), dan Hamka (Melia, 2018). Penelitian model ini juga menyimpulkan hasil yang sama dengan menyebutkan bahwa kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī terletak pada ma'rifah Allah. Dari dua kecenderungan penelitian tersebut, tidak ada penelitian yang menyinggung kesempatan manusia untuk mendapatkan

kebahagiaan di dunia yang terdapat dalam bangunan kebahagiaan al-Ghazālī. Begitu juga, proses yang ditempuh untuk mencapai kebahagiaan dengan menyinergikan pijakan kebahagiaan yang ada dalam tubuh (misykāh), proses pembentukan dan transformasinya (kīmyā'), serta standar (mi'yār) atas kebahagiaan tersebut tidak pernah dibahas. Aspek terpenting dalam struktur bangunan kebahagiaan al-Ghazālī ditinggalkan oleh banyak peneliti terdahulu.

Sejalan dengan itu, tulisan ini bertujuan untuk menunjukkan konstruksi kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī yang menekankan keseimbangan antara kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Dengan tujuan ini, penelitian ini menunjukkan tiga bukti konstruksi kebahagiaan al-Ghazālī dalam beberapa karyanya. Pertama, kedudukan tubuh manusia sebagai pijakan yang mengontrol semua perbuatannya. Jika perbuatan, baik zikir, mujadālah, maupun perbuatan-perbuatan sehari-hari sebagai sarana untuk mendapatkan kebahagiaan, maka tubuh yang memiliki anggota tubuh merasakan kebahagiaan melalui kecukupan tersebut di dunia. Kedua, fungsi hati yang dominan dalam pandangan al-Ghazālī dengan segala kompleksitasnya memuat proses dan transformasi partikel yang dimiliki masing-masing substansi untuk bekerja bersama mendapatkan kebahagiaan. Ketiga, penetapan standar kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī dengan banyak menyebut ilmu, amal dan ma'rifah. Tiga bukti ini menjadi dasar argumentasi untuk menyusun konstruksi kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī.

Penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī tidak hanya berorientasi pada kebahagiaan di akhirat. Akan tetapi, kebahagiaan di akhirat adalah puncak kebahagiaan yang diperoleh manusia sebelumnya di dunia. Karena akhirat adalah puncak, maka ia tidak akan tercapai jika struktur dasarnya tidak tercapai. Struktur dasar dari puncak kebahagiaan ini adalah kebahagiaan di dunia. Untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia, maka seseorang harus menyadari keberadaan tubuh sebagai pijakan dan awal dari segala proses selanjutnya hingga mencapai puncak kebahagiaan. Tubuh sebagai substansi yang tersusun dari anggota tubuh menerima perintah dari substansi lain di dalam tubuh yang disebut hati. Anggota tubuh merupakan bagian dari tentara hati di bagian luar yang prosesnya dipengaruhi oleh tentara hati bagian dalam, seperti berpikir, menghafal, ragu dan sifat lainnya. Proses menggerakkan tentara hati hingga bertransformasi menjadi tindakan dikorespondensikan dengan akal sebagai sumber ilmu. Segala proses yang ada di dalam tubuh manusia akan menghasilkan capaian terhadap standar kebahagiaan.

ISSN: 2775-8362 (Print) 2797-779X (Online)

Vol. 1 No. 2 November 2021

Untuk membuktikan argumentasi tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Dalam aspek sumber data, penelitian ini menggunakan dua sumber data, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dihasilkan dari beragam karya-karya al-Ghazālī yang secara langsung ataupun tidak yang membahas mengenai kebahagiaan. Karya-karya yang dijadikan sumber data dalam penelitian ini adalah *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kīmyā' al-Sa'adah, Tahāfut al-Falāsifah, Mi'yār al-'Ilmī, Mīzān al-'Amal, Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al-Nafs, Jawāhir al-Qur'an, al-Maqṣad al-'Asnā fī Syarḥ Ma'ānī Asmā' Allah al-Ḥusnā, al-Tibr al-Masbūk fī Naṣiḥah al-Mulūk,* dan *al-Iqtiṣād fī al-'I'tiqād.* Sedangkan sumber data sekunder merupakan sumber data yang dihasilakan dari beberapa literatur yang berkaitan dengan tema, baik berupa buku, jurnal ilmiah, atau hasil penelitian lainnya. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menempuh tiga langkah, yakni reduksi data, display data, dan penarikan kesimpulan. Dalam proses display data, data-data yang terpisah dari beberapa karya al-Ghazālī ditampilkan melalui kode yang telah ditetapkan sebelumnya agar dapat dilakukan proses penarikan kesimpulan. Untuk melakukan proses ini, penelitian ini menggunakan content analysis.

## PEMBAHASAN

### Konsep dan Makna Kebahagiaan dalam Pandangan Al-Ghazālī

Kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī tidak hanya terletak pada jiwa tetapi juga terkait dengan badan. Kebahagiaan menurutnya dicapai oleh hati dalam keadaannya yang ma'rifah kepada Allah (Al-Ghazālī, n.d.-b: 140). Capaian hati terhadap ma'rifah merupakan tingkatan tertinggi yang sifatnya kekal dan diperoleh di akhirat (Al-Ghazālī, n.d.-c: 309). Al-Ghazālī memberikan penekanan pada pencapaian tingkatan kebahagiaan ini hanya dapat dilakukan dengan ilmu dan amal (Al-Ghazālī, 1964: 194, 2004: 12). Bahkan, dalam karyanya yang lain, ia mengungkapkan bahwa kebahagiaan merupakan ungkapan (al-ibārah) kenikmatan jiwa yang dapat bertambah dengan bertambahnya kenikmatan jasmani yang diperoleh melalui kesenangan manusia dalam memenuhi kebutuhannya (Al-Ghazālī, n.d.-a: 152). Dalam konteks pemenuhan kebutuhan, al-Ghazālī memberikan batasan pada pemenuhan kebutuhan yang tidak diharamkan oleh Allah dan menahan pemenuhan kebutuhan yang berasal dari hawa nafsu. Relasi kebahagiaan jasmani dan jiwa terletak pada sumber kebahagiaan jiwa yang berada pada al-aql al-milkiyah (potensi kepemilikan) yang

terkait dengan perasaan jasmani (Al-Ghazālī, n.d.-a: 152). Al-Ghazālī menganggap kebahagiaan jiwa dapat dicapai dengan kebahagiaan badan.

Keterkaitan kebahagiaan jiwa di alam akhirat dan kebahagiaan badan di alam dunia memberikan gambaran terhadap upaya pencapaiannya agar dilakukan secara bersama. Bagi al-Ghazālī, untuk mencapai kebahagiaan jiwa tidak diperlukan usaha untuk meninggalkan urusan dunia dengan memberikan pengekangan terhadap nafsu secara ketat dan memfokuskan diri pada urusan ibadah. Pengekangan hawa nafsu hanya dilakukan pada dorongan yang muncul untuk melakukan tindakan yang mengarah pada kemaksiatan dengan berpedoman pada sifat keadilan sebagai batasannya. Sedangkan ibadah hanya dilakukan dalam batasan yang telah diatur oleh syariah. Amal duniawi dan ibadah ukrawi, dalam pandangan al-Ghazālī harus dilakukan secara seimbang (Al-Ghazālī, n.d.-b: 229–230). Seseorang yang memperoleh kebahagiaan di dunia akan mengantarkannya pada ketaatan sebagai jalan untuk memperoleh kebahagiaan jiwa (Al-Ghazālī, 1987: 97). Ketaatan yang muncul dalam proses ini membutuhkan tindakan (ibadah) dan ilmu pengetahuan (Al-Ghazālī, 1961: 348). Pencapaian kebahagiaan di dunia dapat terjadi dalam sinergitas tindakan dan ilmu.

Ilmu dan tindakan memberikan tuntunan bagi jiwa untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Al-Ghazālī membagi ilmu menjadi dua bentuk, ilmu mukāsyafah dan ilmu mu'amalah. Ilmu mukāsyafah merupakan ilmu batin yang lahir dari hati yang suci dan bersih dari sifat-sifat tercela. Sedangkan ilmu mu'amalah merupakan ilmu perihal hati yang berkaitan dengan hal yang terpuji di dalamnya, seperti sabar, syukur, takut, rajā' (harapan), pasrah, zuhud, takwa, sederhana, pemurah, mengenal nikmat Allah dan keadaan lainnya. Sifat ini menjadikan manusia sampai pada kebahagiaan abadi (Al-Ghazālī, n.d.-c: 20). Sedangkan, dalam tindakan, al-Ghazāli juga mengungkapkan bahwa tindakan yang sesuai dengan ilmu akan mengantarkan seseorang pada kebahagiaan sejati yang puncaknya ma'rifah kepada Allah (Al-Ghazālī, n.d.-c: 154). Dalam karyanya yang lain, ia menyebutkan bahwa tindakan yang mengantarkan pada kebahagiaan merupakan tindakan yang diperintahkan oleh Allah (Al-Ghazālī, n.d.-a: 13). Bagi al-Ghazālī, seseorang yang telah melakukan tindakan didasarkan pada keikhlasan terhadap Allah dan belum mendapatkan kebahagiaan tersebut, maka ia akan mendapatkan rida Allah untuk mendapatkan kebahagiaan langsung di akhirat (Al-Ghazālī, 1987: 83). Dalam kesempatan yang lain, al-Ghazālī juga memberikan keterangan bahwa orang tersebut telah dihindarkan dari keburukan dunia untuk mendapatkan kenikmatan

Vol. 1 No. 2 November 2021

kebahagiaan di akhirat (Al-Ghazālī, n.d.-a: 197). Dengan demikian, ilmu dan amal menjadi sarana penting untuk mencapai kebahagiaan di akhirat dan di dunia.

Pencapaian kebahagiaan di dunia dalam pandangan al-Ghazālī dapat dicapai dengan menentukan tempat pijak kebahagiaan, proses, dan standarnya. Dalam aspek pijakan, al-Ghazālī menyebutkan bahwa kebahagiaan di dunia dapat dicapai dengan tiga hal yang bersifat hirarkis. Pertama, keutamaan jiwa, ilmu, dan akhlak. Kedua, keutamaan jasmani, kesehatan dan kesejahteraan. Ketiga, keutamaan di luar badan, harta, dan sebab-sebab lainnya (Al-Ghazālī, n.d.-b: 235). Kebahagiaan jiwa dicapai dengan menemukan tujuan atas pencarian kebahagiaan yang diinginkan. Al-Ghazālī membaginya menjadi tiga tujuan. Pertama, pencarian yang bertujuan untuk benda itu sendiri, seperti pencarian untuk mendapatkan kebahagiaan di akhirat dan kesenangan ma'rifah Allah. Kedua, pencarian yang bertujuan untuk benda itu sendiri dan dicari untuk tujuan lainnya, yakni ilmu. Ilmu dicari karena benda itu sendiri dan dicari untuk tujuan lainnya, yakni kebahagiaan akhirat dan jalan mendekatkan diri kepada Allah. Pencarian atas ilmu merupakan pencarian yang paling utama karena menuntun jalan kepada Allah. Sedangkan standar tertinggi dalam pencarian kepada Allah adalah mencapai tingkatan ma'rifah. Ketiga, pencarian yang bertujuan untuk yang lain, seperti harta (Al-Ghazālī, n.d.-b: 12). Pencarian kebahagiaan hanya dapat dicapai jika ditentukan wadah sebagai tempat berpijak awal bagi jiwa (misykah) yang diproses dan ditransformasikan (kimyā') untuk mencari jalan mencapai standar (mi'yār) kebahagiaan, yakni ma'rifah Allah melalui ilmu.

Dalam tiga aspek ini, kebahagiaan dituntut untuk dimulai pada pencapaian kebahagiaan dunia. Al-Ghazālī menyebutkan bahwa orang yang tidak mencari kebahagiaan di dunia, ia tidak akan menemukan jalan untuk mencapai kebahagiaan akhirat (Al-Ghazālī, 1961: 181). Kebahagiaan dunia menjadi sarana untuk mencapai kebahagiaan akhirat karena dunia sebagai ladang bagi akhirat (Al-Ghazālī, n.d.-b: 229–230). Sedangkan pencapaian kebahagiaan dunia hanya dapat dilakukan dengan perbuatan yang tidak bertentangan dengan perintah Allah. Untuk mencapai perbuatan semacam ini, maka tindakan harus dibekali dengan ilmu agar dapat mengarahkan pada ketaatan (Al-Ghazālī, 1987: 97). Hal ini menunjukkan bahwa kebahagiaan di akhirat akan dicapai dengan kebahagiaan di dunia. Sedangkan kebahagiaan di dunia hanya dicapai melalui ilmu dan amal (Al-Ghazālī, 1961, hal. 348). Dunia menjadi wadah, ilmu sebagai proses, dan kebahagiaan akhirat sebagai standar yang harus dicapai manusia dalam menemukan kebahagiaannya.

**Struktur Pencapaian Kebahagiaan dalam Pandangan Al-Ghazālī**

Rasionalitas pencapaian kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī akan dibahas dalam bagian ini. Kompleksitas pembentukan kebahagiaan yang diperoleh manusia dengan kebutuhan atas wadah (misykah), transformasi (kīmyā'), dan standar (mi'yār) capaian kebahagiaan dijelaskan melalui tiga pola. Pertama, penjelasan tentang pijakan awal bagi segala kebahagiaan dengan menggunakan istilah misykah. Istilah ini muncul dalam karya al-Ghazālī yang berkaitan dengan penjelasan atas surat al-Nur [25]: 35. Misykah merupakan tempat berpijak dan awalan bagi jiwa untuk menyebarkan pancaran cahaya Allah (Al-Ghazālī, 1964b: 79). Kedua, proses dan transformasi atas pencapaian yang telah terjadi pada tahap awal. Dalam konteks ini, proses ini disebut dengan kimyā' dengan makna yang sama dengan yang disebutkan al-Ghazālī yang merujuk segala proses penciptaan dan transformasi yang ada dalam hati dan akal manusia. Ketiga, penjelasan tantang standar kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī yang terkandung dalam di banyak karyanya. Istilah dalam penjelasan ini menggunakan istilah yang sama dengan makna yang samapula dalam identifikasi al-Ghazālī atas standar rasionalitas dalam ilmu mantiq, yakni mi'yār.

a. Pijakan Awal (Misykah) Kebahagiaan

Capaian kebahagiaan yang dirasakan seseorang tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi memiliki pijakan yang menjadi awal dari perkembangan selanjutnya. Al-Ghazālī menyebutkan bahwa pijakan tersebut berada pada tubuh manusia. Tubuh dengan segala pancaindra yang ada dapat dan mungkin diminta pertolongan untuk menempuh jalan yang dapat mengantarkannya kepada Allah. Seseorang yang menggunakan anggota tubuh dan pancaindra untuk menyusuri jalan menuju Allah, maka ia akan mendapatkan kemenangan (Al-Ghazālī, n.d.-b: 9). Tubuh sebagai pijakan, digambarkan oleh al-Ghazālī dalam sebuah pemisalan. Baginya, keseluruhan kebahagiaan yang dikehendaki oleh manusia bermuara pada kebahagiaannya bertemu dengan Allah. Kebahagiaan tertinggi ini terjadi di akhirat. Maka, dunia sebagai tempat tinggalnya, tubuh sebagai kendaraannya, anggota tubuh sebagai pelayannya bekerja secara bersama untuk mencapai akhirat sebagai tujuan akhirnya (Al-Ghazālī, n.d.-b: 9). Seseorang yang menetapkan tujuannya untuk kebahagiaan, maka ia harus menjadikan tubuh sebagai pijakan untuk menjadi awal dari proses menuju puncak kebahagiaan dengan ma'rifah Allah.

Penempatan tubuh sebagai kendaraan berdampak pada tindakan yang dilakukan oleh anggota tubuh sebagai pelayannya untuk melakukan tindakan yang baik. Tindakan baik

ISSN: 2775-8362 (Print) 2797-779X (Online)

Vol. 1 No. 2 November 2021

(iḥsān) merupakan perbuatan yang bermanfaat bagi orang lain. Perbuatan tersebut bukanlah kewajiban yang diharuskan kepadanya, akan tetapi tindakan yang ada di luar kewajibannya (Al-Ghazālī, n.d.-d: 79). Tindakan ini juga harus didasarkan pada ilmu (Al-Ghazālī, n.d.-a: 154). Untuk mencapai tindakan tersebut dibutuhkan pembiasaan, agar tindakan yang baik dapat melekat selamanya dan menjadi kebiasaan. Tindakan ini juga harus dilakukan secara ikhlas agar mendapatkan kebahagiaan yang sejati (Al-Ghazālī, n.d.-b: 58). Tindakan yang baik, dalam pandangan al-Ghazālī merupakan nikmat yang telah diberikan oleh Allah dalam diri manusia untuk diimplementasikan (Al-Ghazālī, 1988: 14). Implementasi atas semua tindakan merupakan perwujudan untuk memaksimalkan pijakan untuk diproses dan ditransformasikan dalam bentuk kebahagiaan yang sejati.

b. Transformasi Partikel (Kīmyā') Kebahagiaan

Tindakan yang diawali oleh anggota tubuh untuk mencapai kebahagiaan awal (jasmaniyah) diproses dalam diri manusia. Proses ini menuntut terjadinya keseimbangan antara quwah al-ghaḍb (potensi amarah), quwah al-sahwah (potensi hawa nafsu), dan quwah al-'ilm (potensi ilmu) yang merupakan bangunan kebahagiaan. Jika potensi hawa nafsu lebih dominan, maka ia akan menghalalkan segala cara. Jika potensi amarah dominan, maka ia akan menghancurkan segalanya. Jika keduanya diseimbangkan dengan petunjuk potensi ilmu, maka akan mengantarkan pada hidayah yang dapat memunculkan kesucian (al-iffah) dan kepuasan (al-qana'ah). Untuk menyeimbangkan ketiganya, menurut al-Ghazālī merupakan tugas hati yang memiliki banyak tentara dengan beragam sifat dan perilakunya. Tentara hati yang dapat melakukan tugas untuk mengontrol dan menyeimbangkan tiga potensi tersebut disebut sebagai al-akhlak al-ḥasanah (budi pekerti) (Al-Ghazālī, n.d.-e: 130–131). Proses kebahagiaan jasmani diatur dan diproses dalam diri manusia melalui hati sebagai pusatnya.

Hati dengan tentaranya yang beragam membutuhkan komponen lain yang bertugas untuk melakukan kontrol atas tindakan para tentaranya (junūd al-qalb). Kontrol tersebut dilakukan oleh akal. Perbuatan akal ('amal al-'aql) yang di dalamnya terdapat ilmu pengetahuan dapat memberikan rambu pada nafsu dan amarah untuk menghasilkan budi pekerti yang baik yang mengantarkan pada sifat malaikat (ṣifāt al-malā'ikah). Akal, dalam pandangan al-Ghazālī merupakan sumber ilmu dan tempat berprosesnya ilmu sebagaimana buah-buahan muncul dari pohon, sinar muncul dari matahari, dan penglihatan muncul dari mata. Ia merupakan jalan menuju kebahagiaan, sehingga memiliki tempat yang mulia (Al-

Ghazālī, n.d.-c: 83). Kebahagiaan hanya dapat dicapai dengan memanfaatkan seluruh potensi akal untuk mendapatkan ilmu tentang Allah (Al-Ghazālī, 1975: 85). Akal memberikan kontrol pada hati untuk menyeimbangkan potensi-potensi yang dimiliki manusia dalam dirinya.

Posisi akal yang signifikan dalam memberikan petunjuk bagi tentara hati untuk dapat melakukan tugas yang sesuai dengan tujuan manusia berdampak pada kestabilan proses menuju kebahagiaan. Hati memiliki tentara di luar dan dalam. Tentara luar berupa syahwat dan amarah yang terdapat di pancaindra. Sedangkan tentara dalam, berada pada kepala manusia yang berupa kekuatan imajinasi (al-khayyāl), berpikir (al-tafkir), menghafal (al-hifz), mengingat (al-tazkir), dan ragu (al-wahm). Keberadaan tentara ini harus bergerak secara seimbang agar tidak menyebabkan kelemahan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Penyeimbangan atas kinerja dari tentara hati dibutuhkan akal sebagai penasihatnya (al-wazīr). Agar hati selalu dapat mengontrol keseimbangan kinerja para tentaranya, ia harus selalu berkonsultasi kepada akal dan menjadikan koalisi tentaranya menjadi stabil. Kestabilan ini akan membawa manusia kepada kebahagiaan (Al-Ghazālī, n.d.-e: 128–129). Akal menjadi penasihat hati agar selalu dapat menstabilkan segala proses yang ada di dalam diri manusia demi mencapai tujuan kebahagiaan.

c. Standar (Mi'yar) Kebahagiaan

Tindakan manusia untuk mencapai kebahagiaan memiliki batasan dan ukuran secara khusus. Kebahagiaan hanya dapat dicapai dengan kesempurnaan ilmu dan perbuatan (Al-Ghazālī, n.d.-f: 282). Kesempurnaan ilmu hanya dapat dicapai dengan memaksimalkan potensi akal untuk mendapatkan ilmu mukasyafah dan menyempurnakan ilmu mu'amalah (Al-Ghazālī, n.d.-c: 20). Sedangkan kesempurnaan perbuatan hanya dicapai dengan mengimplementasikan ilmu dalam tindakan (Al-Ghazālī, n.d.-c: 154), sehingga perbuatan tersebut tidak bertentangan dengan syariat (Al-Ghazālī, n.d.-a: 13) dan didasari dengan keikhlasan (Al-Ghazālī, 1987: 83). Dua aspek ini akan mengantarkan kesempurnaan jiwa manusia (Al-Ghazālī, n.d.-a: 152). Jiwa yang dapat menerima kebahagiaan merupakan jiwa yang telah menguasai dirinya dengan menyeimbangkan seluruh substansi di dalamnya (Al-Ghazālī, n.d.-b: 85, 1986: 12), sehingga dapat menetapkan hati untuk menerima kebahagiaan sepenuhnya (Al-Ghazālī, n.d.-b: 57). Standar dalam memperoleh kebahagiaan bergantung pada kesempurnaan amal dan ilmu yang dimiliki seseorang untuk menetapkan kebahagiaan dalam hati.

ISSN: 2775-8362 (Print) 2797-779X (Online)

Vol. 1 No. 2 November 2021

Sumber kebahagiaan melalui ilmu dan perbuatan merupakan sarana untuk mencapai kebahagiaan di dunia. Seseorang yang tidak mencari kebahagiaan di dunia, ia tidak akan menemukan jalan untuk mencapai kebahagiaan di akhirat. Dunia merupakan standar pertama untuk mencapai standar puncak kebahagiaan di akhirat dalam bentuk ma'rifah Allah (Al-Ghazālī, 1961: 181). Kebahagiaan di dunia merupakan standar awal bagi kebahagiaan di akhirat karena sifatnya yang terbatas dan tidak kekal (Al-Ghazālī, 1964: 192). Kebahagiaan di dunia juga merupakan sarana dan tempat untuk mencapai kesempurnaan jiwa, karena kesempurnaan hati hanya akan diperoleh melalui ilmu yang berada di akal. Dengan kesempurnaan jiwa, seseorang akan mencapai kebahagiaan ukhrawi di akhirat, yang bersifat kekal (Al-Ghazālī, 1961: 275). Hal ini menjadi standar utama seseorang yang memiliki iman yang kuat, karena sikap apatis terhadap kebahagiaan merupakan dampak dari lemahnya iman (Al-Ghazālī, 1964: 181). Kebahagiaan dalam sisi tempatnya, memiliki standar yang ditetapkan al-Ghazālī dengan kebahagiaan yang kekal yang didapat diperoleh di akhirat dalam bentuk berjumpa dengan Allah.

**Menalar Kebahagiaan dalam Pandangan Al-Ghazālī**

Konstruksi kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī disusun dari wadah, proses dan standar pencapaiannya. Kebahagiaan dianggap sebagai hal yang harus dikejar oleh setiap orang yang beriman melalui aktivitas tubuhnya sebagai wadah untuk memperoleh kebahagiaan yang dihasilkan di dunia. Tubuh dengan seluruh anggotanya diharuskan melakukan pengindraan sesuai dengan tuntunan syariah. Untuk menjaga agar setiap anggota tubuh melakukan tindakan yang sesuai, maka dibutuhkan kontrol yang dilakukan oleh komponen-komponen di dalam tubuh. Komponen ini bertugas untuk memproses dan mentransformasikan segala rangsangan agar setiap anggota tubuh melakukan fungsinya secara benar. Fungsi ini diberikan kepada hati sebagai pusat sistem dengan tentara-tentaranya yang beragam, baik sifat maupun fungsinya. Tentara hati melakukan perintah atas aktivitas yang akan dan sedang dilakukan oleh anggota tubuh. Sifat tentara yang beragam juga membutuhkan alat kontrol yang berpusat di akal sebagai pusat aktivitas ilmu. Akal memberikan perintah dan nasehat kepada hati dalam mengatur tentaranya agar stabil dan sesuai dengan syariah yang telah di standarisasi oleh ilmu. Tujuannya adalah untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia yang menjadi jalan pencapaian kebahagiaan di akhirat. Capaian kebahagiaan di akhirat dalam bentuk ma'rifah Allah dicapai melalui kebahagiaan di

dunia yang dihasilkan oleh ilmu dan perbuatan dengan relasi wadah, proses, dan standar yang berkelanjutan dan filosofis.

Tuntutan kebahagiaan yang harus dicapai oleh manusia dengan proses yang panjang dan filosofis merupakan dampak dari pemahaman atas kebahagiaan yang hanya berjalan searah. Manusia yang menghayati dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam akan memperoleh kebahagiaan dan kesejahteraan hidup (Farmawati, 2018: 77). Capaian kebahagiaan hanya dipandang dalam bentuk ketundukan kepada Allah dengan menerapkan sifat khawf (takut) dan rajā' (harapan) (Arrasyid, 2020; Damanil, 2020). Dalam konsep pencapaiannya, kebahagiaan hanya dikaitkan dengan fungsi akal sebagai dasar pemahaman atas agama (Mohd Anas Shafiq Ayob, 2020; Hasibuan, 2021; Melia, 2018; Qarib, 2021; Rodiah, 2017) atau hanya didasarkan pada capaian tingkatan spiritual melalui jiwa dan hati (Fuadi, 2018; Mulyahati, 2018; Nurhuda, 2020; Shofita, 2019). Aktivitas untuk mencapainya hanya menggunakan riyaḍah (latihan) dan mujahadah (bersungguh-sungguh) melawan hawa nafsu (Mannan, 2018). Fungsi akal dan hati yang sifatnya korespondensi menjadi diabaikan dalam banyak penelitian. Begitu juga, proses hati dan akal untuk mendapatkan kebahagiaan tidak dijelaskan secara mendetail. Mayoritas penelitian hanya menampilkan bahwa pencapaian seseorang untuk mendapatkan kebahagiaan hanya dicapai pada ketakwaan dan berbuat baik (Damanil, 2020). Sedangkan faktor yang mempengaruhi ketakwaan dan perilaku baik tidak pernah disinggung. Sifat korespondensi akal dan hati mempengaruhi capaian seseorang dalam memperoleh kebahagiaan.

Pencapaian seseorang untuk bahagia dalam tasawuf tidak hanya menuntutnya untuk meninggalkan dunia dan fokus pada kehidupan akhirat. Dunia merupakan kenyataan yang ada di depan manusia dan tempat menjalani segala aktivitasnya. Manusia memiliki hak untuk bahagia di dunia dengan kenikmatan yang didapatkan oleh pancaindra. Ibn Misykawih juga menyebutkan hal yang sama bahwa kebahagiaan di dunia dapat dicapai melalui penyempurnaan atas perilaku (Miskawih, n.d., hal. 104). Meskipun, kenikmatan tersebut memiliki standar yang telah ditetapkan, yakni selama tidak melanggar aturan syariat. Sedangkan manusia, dalam pandangan al-Ghazālī diwajibkan untuk memperoleh kebahagiaan di dunia, sebagai syarat mendapatkan kebahagiaan di akhirat. Hal yang sama dijelaskan oleh al-'Āmirī yang menyebutkan bahwa kebahagiaan dalam tasawuf tidak hanya dicapai di kehidupan akhirat, akan tetapi pencapaiannya justru di kehidupan dunia yang dapat mengantarkan pada kebahagiaan akhirat (Al-'Āmirī, 1426, hal. 117). Jika mereka tidak bahagia

Vol. 1 No. 2 November 2021

di dunia, maka kebahagiaan di akhirat tidak akan didapatkan juga. Kebahagiaan di dunia dicapai melalui perbuatan yang baik (iḥsān) yang dapat membentuk ketenangan jiwa yang mengantarkan pada kesucian hati. Hati yang suci akan dapat memberikan stimulus kepada akal untuk mendapatkan ilmu yang langsung bersumber dari Allah. Hal ini sama dengan pandangan al-Qusyairī yang menyebutkan bahwa hati yang tenang akan memberikan dampak pada kesempatan manusia untuk melihat Tuhan. Sedangkan ketenangan hati hanya didapat jika bertambahnya ilmu (Al-Qushayrī, 1989, hal. 512). Ilmu ini merupakan jalan untuk mencapai kebahagiaan abadi, yakni ma'rifah Allah.  Ilmu keagamaan sebagai jalan spiritual telah menjadi trend masyarakat modern untuk mencapai kebahagiaan (Fitri, 2021: 53).

Kecenderungan penelitian terdahulu yang hanya mengaitkan konsep kebahagiaan dengan keadaan ma'rifah Allah berdampak pada pengabaian atas proses awal menuju puncak kebahagiaan. Al-Ghazālī menyebutkan dalam banyak karyanya bahwa kebahagiaan yang dicapai di akhirat merupakan puncak dari kebahagiaan yang bernilai paling utama (Al-Ghazālī, n.d.-c, 1961, 1964). Narasi puncak kebahagiaan disebut dalam beragam penelitian (Albab, 2020; Arroisi, 2019; Fauzi, 2019), tetapi tidak menjelaskan bahwa puncak membutuhkan tahapan paling mendasar untuk dicapai, sehingga dengan pijakan dasar seseorang dapat mencapai puncaknya. Penelitian ini justru memberikan penjelasan terhadap tahapan kebahagiaan awal yang harus dicapai oleh setiap orang untuk menaiki puncak kebahagiaan. Begitu juga, penelitian ini memberikan penjelasan tahapan-tahapan yang menjadikan struktur dasar kebahagiaan beralih dan bertransformasi menjadi puncak kebahagiaan, yakni ma'rifah Allah melalui ilmu dan amal. Kebahagiaan bertemu dengan Allah dalam pandangan al-Ghazālī merupakan puncak kebahagiaan yang hanya dicapai oleh seseorang ketika sudah mencapai kebahagiaan di dunia.

Jalan mencapai kebahagiaan dalam pandangan al-Ghazālī membuka kemungkinan baru untuk mencapai kebahagiaan tertinggi dalam tasawuf tanpa menyampingkan kebahagiaan dunia. Dunia dianggap sebagai entitas yang melekat dengan tubuh manusia sebagai tempat berpijak substansi-substansi (jawāhir) dan awalan bagi substansi untuk memproses dan mentransformasikan (kīmyā') kebahagiaan hingga mencapai standar (mi'yār) kebahagiaan di akhirat. Tubuh yang merupakan pijakan dan awalan (misykāh) hanya dapat merasakan kebahagiaan dalam level dunia dalam bentuk kepuasan atas apa yang diharapkan. Standar kebahagiaan yang tertinggi yang ditetapkan berada di akhirat, tidak dapat menghalangi hak tubuh untuk merasakan kebahagiaan secara lahir (zāhir). Hal yang sama disebutkan oleh

Vol. 1 No. 2 November 2021

Quasem dan Tajdin yang menyebutkan bahwa kebahagiaan dunia merupakan dasar untuk mencapai kebahagiaan akhirat (Quasem, 1975; Tajdin, 2015). Bagi seseorang yang menghendaki kebahagiaan di akhirat yang kekal dalam bentuk ma'rifah Allah, maka ia harus merasakan kebahagiaan di dunia. Pencapaian kebahagiaan di dunia dilakukan dengan jalan berbuat baik tanpa melanggar aturan syariah. Atas dasar ini, kebahagiaan dalam konsep al-Ghazālī tidak hanya dilakukan melalui jalan membenci dunia (zuhud) ataupun berpaling dari dunia (uzlah), akan tetapi dapat dicapai melalui dunia dengan menyinergikan misykāh, kīmyā', dan mi'yār.

**SIMPULAN**

Pandangan yang selama ini menganggap kebahagiaan dalam perspektif al-Ghazālī hanya dicapai melalui latihan jiwa (riyāḍah al-nafsiyah) dan berada dalam diri manusia (jiwa) ternyata tidak dapat dibuktikan. Penelitian ini justru menunjukkan konstruksi kebahagiaan al-Ghazālī yang puncaknya bertemu dengan Allah (ma'rifah Allah) dicapai dengan melibatkan kenyataan duniawi melalui tubuh sebagai wadah dan diproses sepenuhnya oleh akal sebagai substansi (jawhar) yang mengontrol segala tindakan hati. Penelitian ini juga membuktikan bahwa capaian kebahagiaan yang menjadi tujuan kehidupan manusia dikonstruksikan dengan nalar yang filosofis. Hal ini justru memberikan penguat bagi argumentasi yang menyebutkan bahwa tasawuf yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam beberapa karyanya tergolong tasawuf falsafi, sehingga anggapan sebagian kalangan yang menyebutkannya tidak lagi berfilsafat, tidak dapat dibenarkan. Penggunaan akal yang dominan sebagai pengontrol kinerja hati, cukup membuktikan kebenaran argumen tersebut.

Konstruksi kebahagiaan yang dimulai dari kebahagiaan dunia dengan segala prosesnya hingga mencapai kebahagiaan yang hakiki di akhirat dicapai dengan mengimplementasikan content analysis sebagai metode analisis data. Metode ini memberikan kemudahan dalam penelitian ini untuk mengumpulkan data-data yang tersebar di beragam karya al-Ghazālī untuk dilakukan pengeneralisiran hingga menjadi konsep yang utuh. Dengan content analysis, cuplikan atas pendapat-pendapat al-Ghazālī tentang kebahagiaan dilakukan generalisasi sehingga terbangun satu konsep utuh tentang konstruksi kebahagiaan yang prosesnya saling bersinergi antara misykāh, kīmyā' dan mi'yār.

ISSN: 2775-8362 (Print) 2797-779X (Online)

Vol. 1 No. 2 November 2021

Meskipun demikian, penelitian ini membatasi pada satu konsep dari pemikiran al-Ghazālī. Konsep-konsep lain dibutuhkan untuk dilakukan analisa yang utuh untuk mendapatkan konsep baru yang banyak diabaikan oleh para peneliti sebelumnya. Beragam penelitian tentang konsep dan pemikiran dalam beragam kitab al-Ghazālī tidak pernah cukup untuk mengungkapkan kegeniusannya dalam keilmuan Islam. Terbukti, penelitian ini yang ditulis setelah 910 tahun setelah beliau wafat masih belum dapat mengungkapkan konsep dasar dari kebahagiaan secara sepenuhnya. Oleh sebab itu, penelitian lain diperlukan untuk menyempurnakan hasil penelitian ini atau memberikan konfirmasi dan kritik.

**DAFTAR PUSTAKA**


Al-'Āmirī, M. G. (1426). *al-Sa'ādah fī al-Manẓūr al-Islāmī*. Dār Ibn Ḥazm.

Al-Attas, M. N. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. University of Malaya Press.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (n.d.-a). *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah*. Mu'assasah Dār al-Kutub al-Thaqāfiyah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (n.d.-b). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Vol. 3). Dār al-Ma'rifah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (n.d.-c). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Vol. 1). Dār al-Ma'rifah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (n.d.-d). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Vol. 2). Dār al-Ma'rifah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (n.d.-e). *Kīmyā' al-Sa'adah*. al-Maktabah al-'Aṣriyah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (n.d.-f). *Tahāfut al-Falāsifah*. Dār al-Ma'arif.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (1961). *Mi'yār al-'Ilmī*. Dār al-Ma'arif.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (1964a). *Mīzān al-'Amal*. Dār al-Ma'arif.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (1964b). *Mishkāh al-Anwār*. al-Dār al-Qawmiyah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (1975). *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al-Nafs*. Dār al-'Āfāq al-Jadīdah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (1986). *Jawāhir al-Qur'an*. Dār Iḥyā' al-'Ulūm.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (1987). *al-Maqṣad al-'Asnā fī Syarḥ Ma'ānī Asmā' Allah al-Ḥusnā*. al-Jaffān al-Jābī.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (1988). *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣiḥah al-Mulūk*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Ghazālī, A. H. M. bin M. (2004). *al-Iqtiṣād fī al-'I'tiqād*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Qushayrī, A. al-Q. (1989). *al-Risālah al-Qushayriyah*. Muassasah Dār al-Shu'b.

Albab, U. (2020). *Konsep Bahagia Menurut Al-Ghazali*. IAIN Purwokerto.

Arrasyid, A. (2020). Konsep Kebahagiaan dalam Tasawuf Modern Hamka. *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, *19*(2), 205–220.

Arroisi, J. (2019). Bahagia dalam Perspektif al-Ghazali. *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, *17*(1), 89–103.

Ayob, Mohd Anas Shafiq. (2020). Perspektif Hamka dan Aristotle mengenai Kebahagia (Perspective of Hamka and Aristotle on Happiness). *Jurnal Hadhari: An International Journal*, *12*(1).

Ayob, Mohd Annas Shafiq, Soh, N. S. M., & Zaini, M. N. M. (2021). Perspektif Ibn Miskawayh dan al-Ghazali Mengenai Kebahagiaan (Perspective of Ibn Miskawayh and al-Ghazali on Happiness). *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, *8*(1), 39–53.

Damanil, N. (2020). *Konstruksi Kebahagiaan Dalam Tasawuf Modern Hamka*. UIN Sumatera Utara.

Fauzi, M. (2019). *Filsafat Kebahagiaan menurut al-Ghazali*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Farmawati, C. (2018). Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) sebagai Metode Terapi Sufistik. Madaniyah, 8(1), 75-94.

Fuadi. (2018). Refleksi Pemikiran Hamka tentang Metode Mendapatkan Kebahagiaan. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, *20*(1), 17–34.

Fitri, I. M. (2021). Makna Ritual Dalail Al-Khairat bagi Pelaku Usaha Batik di Masjid Ar-Rahman Kradenan Kota Pekalongan. JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy, 1(1), 50-64.

Hamdan, S. R. (2018). Happiness: Psikologi Positif Versus Psikologi Islam. *UNISIA*, *38*(84), 1–14.

Hamsyah, F., & Subandi. (2017). Dzikir and Happiness: A Mental Health Study on An Indonesian Muslim Sufi Group. *Journal of Spirituality in Mental Health*, *19*(1), 80–94.

Hasibuan, M. A. P. (2021). *Kebahagiaan menurut Sufistik dan Saintifik (Komparasi Pemikiran Hamka dan Seligman)*. UIN Sultan Syarif Kasim Riau.

Husna, A. (2020). *Kebahagiaan menurut Aristoteles dan Al-Ghazali*. UIN Sunan Gunung Djati.

Mannan, A. (2018). Esensi Tasawuf Akhlaki di Era Modernisasi. *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah*, *4*(1), 36–56.

Melia, N. (2018). *Kebahagiaan dalam Perspektif Tasawuf (Analisis Perbandingan Antara Al-Ghazali dan Buya Hamka)*. IAIN Bengkulu.

Miskawih, A. bin. (n.d.). *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-'Arāq*. Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah.

Mulyahati, M. (2018). *Kebahagiaan Menurut Pandangan Sufistik Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Nurhuda, B. M. (2020). *Kebahagiaan spiritual menurut Ibn Sina*. UIN Sunan Gunung Djati.

Qarib, M. F. (2021). *Metode Kebahagiaan dalam Perspektif Tasawuf Modern Buya Hamka*. UIN Sunan Ampel Surabaya.

Quasem, M. A. (1975). Al-Ġazālī's Conception of Happiness. *Arabica*, *22*(2).

Rodiah, I. (2017). *Konsep Kebahagiaan Menurut Hamka*. UIN Sunan Gunung Djati.

Shofita, A. (2019). *Pengaruh Tauhid terhadap Kebahagiaan menurut Ibnu Qoyyim Al-Jauziyyah (Studi Deskriptif Analisis)*. UIN Sunan Ampel Surabaya.

Tajdin, M. (2015). The concept of happiness in medieval Islamic thought: From philosophy to religion. *Middle East Journal of Positive Psychology*, *1*, 36–44.

# KONTEKSTUALITAS DALAM PENAFSIRAN MENURUT BACTIAR SURIN: MELETAKKAN RASIONALITAS SEBAGAI PERANGKAT PEMAHAMAN AL-QUR'AN

**Mahbub Ghozali**
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

**Ali Usman**
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
ali.usman@uin-suka.ac.id

### Abstract

The Rationality in interpretation that tends to be disputed can be used as an instrument to provide the contextual meaning of the Qur'an. Rationality equipped by science can actualize meanings that are more relevant to the development of society. The actual meaning has an impact on easier understanding for the community. This study aims to reveal the function of rationality in contextual interpretation without having to be fixated on the significance of a verse. This study uses primary data sources from Terjemah dan Tafsir al-Qur'an bahasa Arab dan Latin by Bachtiar Surin. This interpretation is used, aside from being abandoned by many researchers, it is also used as another way to actualizing meaning. This study uses a qualitative method with content analysis as a data analysis tool. This study finds the significance of rationality in interpretation through the inseparable relationship of reason with the Qur'an. Intellect as a gift from God can be used to explain God's language. In its application, Rationality can provide contextual meaning in two forms. First, the actualization of meaning with terms that are relevant to a modern context. Second, rationality functions as scientific reasoning to provide factual evidence for the meaning of the Qur'an. The actualizing of the Qur'an meaning can be achieved by rationality so that the contextual device in interpretation does not only emphasize significant meaning on the verse.

**Keywords:** bachtiar surin; contextual; rationality

**Abstrak**

Rasionalitas dalam penafsiran yang cenderung diperselisihkan dapat dijadikan sarana untuk memberikan pemahaman terhadap al-Qur'an secara kontekstual. Rasionalitas yang dilengkapi oleh ilmu pengetahuan dapat mereaktualisasi makna yang lebih relevan dengan perkembangan masyarakat. Pemaknaan secara aktual berdampak pada pemahaman yang lebih mudah kepada masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan fungsi rasionalitas dalam penafsiran kontekstual tanpa harus terpaku dengan signifikansi pesan yang terkandung dalam sebuah ayat. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan sumber data primer dari Terjemah dan Tafsir al-Qur'an bahasa Arab dan Latin karya Bachtiar Surin. Tafsir ini digunakan, selain ditinggalkan oleh banyak peneliti juga didasarkan pada penggunaan cara lain dalam mengaktualisasi makna. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan content analysis sebagai perangkat analisa data. Penelitian ini menemukan signifikansi rasionalitas dalam penafsiran melalui hubungan akal dengan al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan. Akal sebagai anugerah Tuhan dapat digunakan untuk menjelaskan bahasa Tuhan. Dalam aplikasinya, akal dapat memberikan penafsiran secara kontekstual dalam dua bentuk. Pertama, reaktualisasi makna dengan istilah yang relevan dengan keilmuan modern. Kedua, rasionalitas berfungsi sebagai penalaran ilmiah dengan bentuk memberikan bukti faktual atas kebenaran kandungan makna al-Qur'an. Keberhasilan rasionalitas dalam mereaktualisasi makna dengan dua bentuk tersebut membuktikan bahwa penafsiran kontekstual dapat ditempuh dengan menggunakan rasionalitas yang bersifat subjektif, sehingga perangkat kontektulitas dalam penafsiran tidak hanya menekankan pada penemuan pesan makna sesuai dengan penggunaannya di masa al-Qur'an turun.

**Kata Kunci:** bachtiar surin; kontekstual; rasionalitas

## Pendahuluan

Penafsiran kontekstual yang selama ini diupayakan dengan menemukan pesan utama ayat yang diaktualisasikan pada masa sekarang,[1] dapat dilakukan dengan hanya mendasarkan pada pengetahuan subjektif penafsir. Semangat memperbaharui pesan

[1] Mohammed Arkoun, "The Notion of Revelation: From Ahl Al-Kitab to the Societies of the Book," *Die Welt Des Islams* 28, no. 1/4 (1988): 71, https://doi.org/10.2307/1571165.

yang menjadi kerangka dasar penafsiran kontekstual[2] dapat dicapai dengan memaksimalkan pengetahuan yang dimiliki oleh seorang mufassir dalam kerangka rasionalitasnya. Dengan penggunaan rasionalitas, pesan al-Qur'an akan lebih tersampaikan, karena makna yang dihasilkan berkesesuaian dengan realitas pengetahuan. Hal yang sama juga disampaikan oleh Khalāf Allah yang dikutip Rippin dengan menyebutkan bahwa pesan al-Qur'an dapat dengan mudah diterima jika penjelasannya menggunakan data sejarah yang kebenarannya sesuai dengan realitas yang diketahui masyarakat.[3] Salah satu penafsir yang melakukan upaya semacam di Indonesia adalah Bachtiar Surin. Surin memberikan keleluasaan terhadap akal dalam menafsirkan al-Qur'an.[4] Akal menjadi sarana dalam menafsirkan al-Qur'an yang relevan pemaknaannya dengan realitas kekinian.

Sejauh ini studi penafsiran yang dilakukan oleh Bachtiar Surin tidak banyak diminati oleh para pengkaji tafsir di Indonesia. Kajian yang ada cenderung menggunakan penafsiran Surin sebagai contoh dan penguat atas beragam argumentasi yang diberikan, sehingga nuansa penafsirannya tidak terekspos dalam kajian tersebut.[5] Sedangkan beberapa kajian lain hanya bersifat pengenalan terhadap upaya penafsiran yang dilakukan Surin. Federspiel sebagai tokoh awal yang mengkaji tafsir Indonesia hanya memberikan gambaran singkat tentang tujuan dan bentuk penerjemahan yang dilakukan oleh Surin sebagai representasi karya

---

[2] Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, trans. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 145.

[3] Andrew Rippin, *Muslims: Theor Religious Beliefs and Practices*, vol. 2 (New York: Routledge, 1993), 107.

[4] Bachtiar Surin, *Terjemah & Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab & Latin* (Bandung: Penerbit Fa. Sumatra, 1978), 7.

[5] Jauhar Azizy, Moh. Anwar Syarifuddin, and Hani Hilyati Ubaidah, "Thematic Presentations in Indonesian Qur'anic Commentaries," in *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations - ICRI* (Jakarta: Scitepress, 2020), 1962–69, https://doi.org/10.5220/0009937919621969; Rikho Afriyandi, "Analisis Ujaran Kebencian Dalam Bermedia Sosial: Kajian Atas Semangat Perdamaian Dalam Al-Quran," *Journal of Islamic Civilization* 3, no. 1 (April 30, 2021): 24–33, https://doi.org/10.33086/JIC.V3I1.1893.

terjemah di Indonesia.[6] Bahkan, dalam kajian Gusmian, tafsir ini hanya disebut sebagai perwakilan bentuk tafsir pada periode 1970-an hingga 1980-an.[7] Hal yang tidak jauh berbeda juga dilakukan oleh Zuhdi dengan mencantumkan jenis tafsir ini sebagai bagian dari penafsiran pada abad ke-20 di Indonesia.[8] Pengkajian terhadap *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an huruf Arab dan Latin* karya Bachtiar Surin tidak pernah dilakukan secara mendalam sebelumnya. Narasi-narasi pemahaman Surin terhadap al-Qur'an yang bersifat praktis dan rasional belum pernah diungkapkan. Kajian yang dilakukan hanya berkisar pada penyebutan dan pengenalan atas keberadaan tafsir ini, tanpa memberikan penjelasan atas kontribusinya dalam kajian tafsir kontekstual.

Sejalan dengan ini, tulisan ini bertujuan untuk menunjukkan fungsi rasionalitas dalam penafsiran yang diberikan oleh Bactiar Surin dalam karyanya untuk menghasilkan makna yang lebih relevan dengan konteks kekinian. Penelitian ini menunjukkan dua bukti adanya penggunaan akal dalam penafsiran yang dilakukan Bachtiar Surin. *Pertama,* posisi rasionalitas dalam penafsiran. Untuk menguatkan bukti ini, penelitian ini menunjukkan pandangan Surin atas fungsi akal dalam penafsiran dan hubungannya dengan al-Qur'an. *Kedua,* dampak yang dihasilkan dalam penggunaan rasionalitas terhadap pemahaman ayat. Penjelasan aplikasi penafsiran dengan menggunakan akal dijelaskan dalam bagian ini dengan menyertakan model dan bentuk kontekstualitas yang dimaksudkan dalam memahami dan menafsirkan ayat. Dua bukti tersebut menjadi dasar penting untuk menunjukkan upaya Surin dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan akal yang bertujuan mengkontekskan pesan al-Qur'an dalam kehidupan modern.

---

[6] Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Qurasih Shihab*, trans. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996).

[7] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 62.

[8] M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 73.

Penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa penafsiran kontekstual dapat dilakukan dengan menggunakan sarana akal yang telah dilengkapi oleh ilmu pengetahuan. Keberadaan ilmu pengetahuan dapat menjadi sarana untuk memberikan penafsiran yang lebih kontekstual terhadap al-Qur'an. Hal yang sama juga dijelaskan oleh Abduh dengan penekanan pada pentingnya rasionalitas dalam menangkap kandungan wahyu.[9] Realitas kontemporer yang berkembang karena perkembangan keilmuan menjadikan penafsiran al-Qur'an menjadi niscaya untuk menggunakan ilmu pengetahuan. Hal yang sama juga disebutkan Sahiron yang menekankan penafsiran al-Qur'an secara holistik dengan melibatkan perkembangan ilmu pengetahuan modern dalam menguatkan signifikansi fenomena dinamis.[10] Arah baru dalam penafsiran al-Qur'an secara kontekstual dapat dilakukan dengan memberikan pemahaman atas narasi al-Qur'an dengan menggunakan akal yang dilengkapi dengan ilmu pengetahuan.

Kajian tentang rasionalitas dalam penafsiran yang dilakukan Surin sebagai upaya menerikan pemahaman al-Qur'an yang lebih kontekstual menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini diambil dari sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yang dimaksud dalam penelitian ini merupakan literatur pokok yang berkaitan langsung dengan objek penelitian, yakni *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an huruf Arab dan Latin* karya Bachtiar Surin. Sedangkan sumber data sekunder merupakan data-data yang berkaitan dengan objek penelitian baik yang bersumber dari buku, hasil penelitian, maupun data-data lain yang relevan dengan penelitian ini. Sedangkan, dalam proses analisa data, penelitian ini menggunakan *content analysis* yang dapat

---

[9] Aliaa Ibrahim Dakroury, "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an," *American Journal of Islamic Social Sciences* 23, no. 1 (2006): 24, https://doi.org/10.35632/ajiss.v23i1.433.

[10] Sahiron Syamsuddin, *Pendekatan Ma'Nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer* (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020).

membantu peneliti untuk melakukan konseptualisasi atas narasi-narasi kontekstual yang tersebar dalam beberapa penafsiran ayat untuk kemudian dilakukan generalisasi agar terbentuk satu konsep utuh tentang fungsi rasionalitas dalam penafsiran ayat. Sedangkan proses pengambilan data dalam penelitian ini menempuh tiga langkah, yakni pengumpulan data, reduksi data, dan penarikan kesimpulan.[11]

## Posisi Logika dalam Kajian Tafsir

Rasionalitas dalam penafsiran memiliki kecenderungan pemaknaan yang berbeda. Rasionalitas dalam penafsiran dapat bermakna proses berpikir yang tidak didahului penghayatan (*tadbīr*) dan perenungan (*tafkīr*).[12] Hal yang sama juga disebutkan oleh al-Biqā'ī yang menyatakan bahwa rasionalitas dalam penafsiran merupakan perkataan yang tidak didasarkan pada ilmu.[13] Pendapat lain disebutkan oleh al-Zurqāinī yang menyatakan bahwa yang dimaksud rasionalitas adalah ijtihad, sehingga ia berpotensi untuk sesuai dengan teks-teks yang memiliki argumentasi jelas.[14] Rasionalitas dalam pengertian ini diperbolehkan untuk digunakan dalam penafsiran al-Qur'an karena berlandaskan pada aspek-aspek keilmuan yang dibutuhkan dalam memahmi al-Qur'an.[15] Sedangkan rasionalitas yang dilarang dalam penafsiran dimaksudkan oleh al-Shuyutī sebagai hawa nafsu.[16] Pemaknaan yang berbeda dalam memahami rasionalitas berdampak pada perdebatan penggunaannya dalam penafsiran.

---

[11] Matthew B. Miles and A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis (a Source Book of New Methods)* (Beverly Hills: SAGE Publications, 1984).

[12] Abū Manşūr Al-Azharī, *Ma'anī al-Qirā'āt li al-Azharī*, vol. 2 (Saudi Arabia: Jāmi'ah al-Mulk Su'ūd, 1991), 46.

[13] Ibrāhīm bin 'Umar Al-Biqā'ī, *Maṣā'id al-Nadhar li Ishrāf 'alā Maqāṣid al-Siwar*, vol. 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1987), 441.

[14] Muhammad 'Abd al-'Aẓīm Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 49.

[15] Muhammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2007), 183.

[16] Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 4 (Beirut: al-Hay'ah al-Mişriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974), 212.

Problematika penggunaan akal dalam menafsirkan al-Qur'an cenderung banyak diperdebatkan. Akal dianggap sebagai komponen terlarang dalam menafsirkan al-Qur'an.[17] Landasan pelarangan tersebut didasarkan pada potensi akal terhadap kesalahan, karena sifatnya yang praduga (*dzan*).[18] Potensi kesalahan dalam memahami al-Qur'an dengan menggunakan akal terbatas pada akal yang tidak dilengkapi dengan ilmu pengetahuan.[19] Hal yang sama juga disebutkan oleh Ibn Taymiyah yang pada awalnya melakukan pelarangan terhadap tafsir dengan menggunakan rasio. Menurutnya, penafsiran dengan menggunakan akal yang dilarang dibatasi bagi akal yang tidak memiliki ilmu.[20] Dikotomi antara akal yang berilmu dan tidak berilmu dielaborasi oleh al-Dhahabī dengan membuat kriteria penafsiran dengan menggunakan akal dengan istilah *al-tafsīr bi al-ra'y al-jā'iz* dan *al-tafsīr bi al-ra'y al-madhmūm*.[21] Perdebatan dalam penggunaan akal dalam penafsiran hanya dibatasi pada penggunaan akal tanpa didasarkan pada ilmu.

## Ragam Pembacaan Kontekstual dalam Tafsir al-Qur'an

Keberadaan tafsir kontekstual tidak dapat dilepaskan dari situasi yang tidak mampu dijawab dengan menggunakan pendekatan tekstual. Keterbatasan pemahaman tekstual dalam melihat realitas yang berkembang menjadi pemicu kemunculan pendekatan kontekstual.[22] Orientasi pendekatan ini yang melihat perkembangan konteks dalam memahami al-Qur'an dengan merelevansikan perkembangan maknanya pada konteks kekinian menjadikan pendekatan ini mampu memberikan solusi atas

---

[17] Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr* (Beirut: Dār Maktabah al-Ĥayāh, 1980), 46.

[18] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:183.

[19] Abū Ĥāmid Muĥamamad bin Muĥammad Al-Ghazāli, *Iĥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.), 127.

[20] Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr*, 31–32.

[21] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*.

[22] Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 12.

problem yang dihadapi masyarakat secara aktual.[23] Dengan pembacaan terhadap al-Qur'an melalui pendekatan ini dapat membuktikan kesesuaian kandungan al-Qur'an yang tidak terbatas zaman dan tempat.[24] Dasar dari konsep ini diklaim bersumber dari praktik penafsiran yang telah dilakukan oleh 'Umar bin al-Khattāb,[25] sehingga secara substantif model penafsiran ini tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dalam kajian al-Qur'an.[26] Kebutuhan terhadap interpretasi al-Qur'an dengan mengacu pada aspek pragmatisnya telah mengembangkan kajian al-Qur'an pada dimensi kontekstualnya.

Perkembangan kajian tafsir kontekstual dibuktikan dengan kelahiran beragam cara untuk menafsirkan al-Qur'an melalui analisa terhadap konteksnya. Semenjak kajian ini dikenalkan pada akhir abad ke-20, beragam pandangan dan teori mulai bermunculan, baik secara konsep ataupun dalam bentuk metode yang lebih praktis. Secara konsep, tawaran untuk memberikan pemahaman atas al-Qur'an dengan berdasarkan pada konteks dilandasi keyakinan bahwa al-Qur'an merujuk pada konteks aktual.[27] Sedangkan secara metodis, pendekatan kontekstual diproduksi dengan metode yang aplikatif dengan beragam sebutan, seperti Rahman menyebutnya dengan *double movement*,[28] Esack

---

[23] M Solahudin, "Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Penafsiran Alquran," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (December 30, 2016): 115–30, https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i2.1596.

[24] Abad Badruzaman, "Toward an Indonesian Current in Islamic Exegesis: An Attempt to Contextualize the Maqasid Al-Quran," *Journal of Indonesian Islam*, 2019, https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.2.505-524.

[25] M. Ulil Abshor, "Pendekatan Kontekstualis Dalam Penafsiran Al-Qur'an (The Study Of Abdullah Saeed's Qur'anic Interpretation)," *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan Dan Keagamaan*, 2018, https://doi.org/10.37680/adabiya.v13i02.25.

[26] Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 13.

[27] Muhammad Daud Rahbar, "The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society," *The Muslim World* 48, no. 4 (October 1958): 274–85, https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1958.tb02579.x.

[28] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 6–7.

mengkonsepnya dalam gagasan hermeneutika pembebasan,[29] Saeed memberikan gagasan dalam konsep nilai etis,[30] dan Sahiron mengenalkan dengan sebutan *ma'na-cum-maghza*.[31] Beragam jenis metode yang dikembangkan dalam kajian tafsir kontekstual sebagai upaya menjembatani problem yang tidak dapat diselesaikan oleh tafsir tekstual.

## Pengenalan terhadap *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an* Karya Bachtiar Surin

*Terjemah dan Tafsir al-Qur'an* yang disusun oleh Bachtiar Surin dimulai sejak tahun 1973 hingga selesai sekitar tahun 1976. Kehadirannya ditujukan untuk meningkatkan kajian al-Qur'an pada level yang lebih tinggi lagi. Peningkatan atas pengembangan al-Qur'an dibutuhkan agar dapat memberikan tuntunan kepada umat manusia dalam menjalani kehidupan pribadi, keluarga, masyarakat, bahkan kehidupan bernegara. Meskipun dalam pengakuan Bahar Surin, sebagai direktur Firma Sumatra sebagai penerbit tafsir ini, kemajuan pengkajian al-Qur'an di Indonesia pada masa itu telah sampai pada fase pengertian dan penghayatan. Untuk mencapai tingkatan selanjutnya, pemahaman atas al-Qur'an haruslah didasarkan pada pemahaman yang rasional, sehingga kandungan mukjizatnya dapat diterima oleh akal.[32] Tujuan ini akan memberikan pengaruh terhadap narasi yang diberikan dalam melakukan penerjemahan maupun penafsiran dalam karya tersebut.

Tujuan untuk memberikan kemudahan pemahaman agar dapat diimplementasikan dalam kehidupan berdampak pada struktur penjelasan yang mudah dipahami. Dalam konteks ini, Federspiel memberikan analisa terhadap struktur yang digunakan

---

[29] Farid Esack, *Quran, Leberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againt Oppression* (London: Oneworld Publication, 1997).

[30] Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual.*

[31] Sahiron Syamsuddin, "Ma'Na-Cum-Maghza Approach To The Qur'an: Interpretation Of Q. 5:51," in *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*, vol. 137 (Atlantis Press, 2018), 131–36.

[32] Surin, *Terjemah & Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab & Latin*, xiv–xv.

dalam *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an*. Menurutnya, Surin memberikan penekanan terhadap aspek transletrasi Arab ke dalam bahasa Indonesia. Langkah ini bertujuan untuk memudahkan masyarakat yang tidak dapat membaca aksara Arab agar dapat dengan mudah membaca al-Qur'an melalui aspek transletrasinya.[33] Sedangkan dalam aspek penerjemahan, Surin dalam pandangan Federspiel menempuh cara memberikan penjelasan terhadap kata-kata tertentu yang dianggap sulit untuk dipahami. Dalam proses penerjemahan tersebut, Surin juga menyisipkan penjelasan yang lebih atas kandungan makna kata yang diterjemahkan agar dapat memberikan penekanan pemahaman.[34] Sisipan penjelasan dalam proses penerjemahan ini yang dimaksudkan dalam karya ini sebagai penafsiran, sehingga karya yang dihasilkan oleh Surin disebut dengan terjemah sekaligus penfsiran.

## Rasionalitas al-Qur'an dalam Pandangan Bachtiar Surin: Akal sebagai Sarana Kontekstualitas Pemahaman

Pemahaman atas kontekstualitas pemaknaan ayat bersumber dari pemahaman atas kebutuhan makna yang berkembang dengan menyesuaikan perkembangan tempat dan waktu. Surin memberikan dasar argumentasi atas kontekstualitas makna dengan menggunakan Q.S. al-Baqarah [2]: 106. Ia menjelaskan,

> Hukum Quraniyah diturunkan untuk mengatur perkembangan *psychis* dan perkembangan perbuatan, tindakan, dan tingkah laku manusia yang dalam kenyataan bahwanya mempunyai kebebasan untuk bertindak, baik *psychis* maupun *phisik*. Lagi pula dalam kebebasan itu tidak ada serba ketentuan (determinisme) ke arah mana jurusannya, disamping ia dapat berubah menurut perubahan waktu, tempat, dan keadaan. Karena itu harus ada hukum yang mengatur perkembangannya. Hukum mana dapat pula

[33] Federspiel, *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Qurasih Shihab*, 154.

[34] Federspiel, 155.

> berubah sesuai dengan perubahan perkembangan psichis dan phisik manusia sendiri.[35]

Determinisme agama dalam pandangan Surin berasal dari Allah melalui petunjuk dengan hidayah yang diberikan kepada manusia berupa akal dan agama.[36] Kebutuhan atas perubahan diperoleh dari pancaran cahaya ketuhanan pada akalnya, sehingga mampu memberikan kesesuaian atas perubahan konteks sosial dengan perubahan hukum.[37] Akal memberikan jalan keluar bagi manusia untuk memahami narasi-narasi keagamaan untuk direaktualisasi kandungannya.

Kesadaran atas fungsi akal dalam agama dapat memberikan jalan untuk lebih memahami al-Qur'an secara komprehensif. Surin mendefinisikan akal sebagai modal fitrah manusia yang dapat dipergunakan untuk mendapatkan petunjuk Tuhan.[38] Pemanfaatan modal yang tidak benar akan berdampak pada kesalahan dalam memahami narasi agama. Dalam hal ini, Surin menggambarkan hubungan akal dan agama sebagai modal dan laba dalam pemahaman atas Q.S. al-Baqarah [2]: 16. Tindakan merusak dan memutuskan hubungan antara akal dan agama, dapat menyebabkan kerusakan pemahaman atas konsep agama. Ia menjelaskannya dalam memahami *wa yaqta'ūn mā amar Allah bih an yushala* (memutuskan apa yang diperintahkan Allah untuk disambungkan) dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 27 dengan makna merusak dan memutuskan kelestarian antara akal dan ajaran agama.[39] Akal menjadi sarana yang dapat menguraikan petunjuk Tuhan yang terdapat dalam al-Qur'an, sehingga memaksimalkan akal dalam agama berarti memaksimalkan modal dalam memperoleh laba.

---

[35] Surin, *Terjemah & Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab & Latin*, 33.
[36] Surin, 87.
[37] Surin, 87.
[38] Surin, 7.
[39] Surin, 11.

Pemanfaatan akal dalam penafsiran terwujud dalam penggunaan ilmu pengetahuan ilmiah sebagai bentuk penalaran dalam memahami al-Qur'an. Surin mereaktualisasi makna *ba'udah* (nyamuk) dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 26 dengan makhluk yang lebih kecil darinya, yakni kuman. Seseorang yang menggunakan akalnya dapat mengetahui jenis kuman yang berbahaya bagi manusia. Perumpamaan Tuhan dalam ayat ini justru tidak menjadikan-Nya malu, akan tetapi dapat dimanfaatkan sebagai sarana penyelidikan ilmiah.[40] Penyelidikan secara ilmiah dengan menggunakan akal dapat mengungkapkan kebenaran kandungan al-Qur'an secara empiris[41] dan secara historis.[42] Secara empiris, Surin menyebutkan makna ayat *wa arshuh 'alā al-mā'* (dan Arsy-Nya dari air) dalam Q.S Hūd [11] tentang penciptaan sebagai dasar dari teori yang menyebutkan bahwa asal kejadian kehidupan semesta berasal dari air.[43] Sedangkan secara historis, makna dari *wa ista'marakum fiha* dalam Q.S Hūd [11]: 61 dimaknai Surin dengan "lalu dijadikannya kamu makhluk berbudaya di atasnya".[44] Kebudayaan yang dicapai oleh bangsa 'Ad yang disebutkan dalam ayat tersebut menurut Surin telah terbukti secara historis dengan ditemukan peradaban yang tinggi dengan ditemukan alat-alat pertanian dan teknik bangunan.[45] Penemuan atas bukti-bukti tersebut dicapai dengan penggunaan akal sebagai sarana dalam memahami al-Qur'an.

Peletakan akal sebagai sarana memahami al-Qur'an memberikan signifikansi terhadap peran pembuktian ilmiah atas narasi-narasi yang terkandung dalam suatu ayat. Ia memberikan kriteria dalam pengambilan keputusan yang benar untuk mencari hikmah dan penetapan hukum yang dikehendaki oleh Allah dalam al-Qur'an. Fungsinya sebagai alat berpikir dan sarana dalam

---

[40] Surin, 10.
[41] Surin, 445.
[42] Surin, 258.
[43] Surin, 445.
[44] Surin, 258.
[45] Surin, 258.

menetapkan kesimpulan[46] berdampak pada pengembangan pemahaman al-Qur'an yang lebih saintifik.[47] Langkah ini dilakukan oleh Surin untuk memberikan pemahaman terhadap ayat yang lebih kontekstual dan mengikuti term yang dikenal oleh masyarakat modern. Pemberian konteks makna yang setara dengan capaian bahasa pembacanya dapat memberikan pemahaman yang lebih mudah dan gampang untuk dimengerti.[48] Bahkan, upaya untuk menyinergikan akal dan agama yang dilakukan oleh Surin memberikan dampak pada penjagaan pemahaman atas agama.[49] Hal yang sama juga disebutkan oleh Waseem dan Hafeez yang menyebutkan sinergitas agama dan akal membawa dampak pada terciptanya kedamaian dan keharmonisan.[50]

## Dampak Rasionalitas dalam al-Qur'an: Redefinisi dan Aktualisasi

Perkembangan metode penalaran ilmiah termanifestasi dalam wujud kemajuan pencapaian ilmu pengetahuan modern. Surin menggunakan perkembangan penalaran dalam memahami al-Qur'an dalam dua bentuk. *Pertama,* redefinisi makna kata dan konsep yang relevan dengan istilah ilmu pengetahuan. Bentuk ini hampir menjiwai penerjemahan dan penafsiran Surin atas kata-kata

---

[46] Abdul Kadir, "Genetika Dalam Perspektif Al-Quran Studi Analisis Perbandingan Penafsiran Ayat Genetika Kecerdasan Dan Konsep STIFIn" (Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2019), http://repository.iiq.ac.id//handle/123456789/201.

[47] Mochammad Arifin, "Epistemologi Rasionalisme Rene Descartes Dan Relevansinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (December 1, 2018): 147–57, https://doi.org/10.18592/JIU.V17I2.2240.

[48] Rian Ardiansyah, "Konsep Akal Dalam Tafsir Al-Misbah" (UIN Raden Intan Lampung, 2018).

[49] Surin, *Terjemah & Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab & Latin*, 11.

[50] Waseem Khan and Hafeez Ullah Khan, "The Gulen Movement: The Blending of Religion and Rationality," *Journal of Research in Social Sciences (JRSS)* 6, no. 1 (January 2018); Sukino Sukino, Wahab Wahab, and Ahmad Fauzi Murliji, "Development and Contextualization of Multicultural Insight-Based Quran Hadith Materials in Madrasah Aliyah," *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* 15, no. 2 (August 30, 2020): 293–314, https://doi.org/10.21043/EDUKASIA.V15I2.8045.

dalam al-Qur'an. Ia memaknai *faddaltukum* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 47 yang merujuk pada bani Israil sebagai keutamaan dibidang agama dan kebudayaan,[51] *in yakun ghaniyan aw faqiran fa awla bihima* dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 135 dengan hak asasi manusia,[52] *biafwahihim* dalam Q.S. Bara'ah [9]: 32 dengan propaganda-propaganda dalam segala bentuk,[53] dan *dif'un* dalam al-Nahl [16]: 5 dengan wool.[54] Penerjemahan ulang atas makna yang lebih relevan dengan perkembangan budaya akan lebih memudahkan masyarakat dalam memahami al-Qur'an.

Perkembangan bahasa memiliki relevansi dengan perkembangan konsep yang terkandung dalam satu istilah bahasa. Upaya menjembatani konsep makna dari bahasa yang digunakan dalam al-Qur'an dengan istilah dalam bahasa lain yang telah berkembang juga menjadi perhatian dalam narasi tafsir. Surin memberikan redefinisi secara konsep terhadap beberapa kata yang disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern, seperti *wa ibyaddad 'aynuh* dalam Q.S Yusuf [12]: 84 dengan penjelasan rabun dan penyebabnya dalam ilmu kedokteran.[55] Menurut Surin, penyakit yang diderita Ya'qub disebabkan terlalu lama menahan dukacita, amarah, rindu yang dapat menimbulkan radang urat saraf penglihatan (*neuritis optica*).[56] Hal yang sama juga dilakukan Surin dalam menjelaskan *fafataqnahuma* dalam Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30 dengan penjelasan,

> Maksudnya, matahari adalah benda angkasa yang bernyala-nyala yang telah berputar keliling sumbu sejak berjuta-juta tahun. Dalam proses perputarannya dengan kecepatan tinggi itu, maka terpelantinglah bingkahan-bingkahan yang

[51] Surin, *Terjemah & Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab & Latin*, 16.
[52] Surin, 201.
[53] Surin, 386.
[54] Surin, 557.
[55] Surin, 496.
[56] Surin, 496.

akhirnya menjadi bumi dan beberapa benda angkasa lainnya dari bingkah matahari itu.[57]

Redefinisi atas konsep bahasa sebagai bagian dari capaian akal dalam memajukan ilmu pengetahuan menjadi landasan dasar untuk memahami makna ayat dengan menggunakan istilah modern, sehingga fungsinya dapat mengaktualisasi makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

*Kedua,* pemahaman atas al-Qur'an dengan menggunakan metode analisis modern. Surin menggunakan metode intertektualis dalam memahami ayat yang jarang ditemukan dalam penafsiran Indonesia lainnya. Ia menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan cerita nabi-nabi dengan melakukan *cross-check* dengan narasi yang terdapat dalam kitab agama lain, misalnya dalam memahami ucapan Daud, kisah Isa, dan cerita Yusuf dengan menggunakan Injil.[58] Selain itu, penjelasan terhadap makna Harut dan Marut dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 102 dikorelasikan dengan kajian antropologi bahasa dalam mengidentifikasi Harut dan Marut sebagai malaikat atau jenis makhluk lainnya. Hal demikian, dalam pandangan Surin dibutuhkan untuk mendekatkan pemahaman dengan menggunakan kebiasaan masyarakat. Dalam konteks ini, keserupaan Harut dan Marut ditunjukkan dengan contoh kebiasaan masyarakat Indonesia dalam melihat orang yang cerdas dengan menggunakan pakaian perlente sebagai Raden. Meskipun pada hakikatnya orang tersebut bukanlah keturunan bangsawan, tetapi sebutan tersebut hanya didasarkan penampakan yang sama.[59] Konsep feminisme juga menjadi pertimbangan Surin dalam menafsirkan Q.S. Ali Imran [3]: 195. Ia memandang ayat ini sebagai landasan untuk persamaan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan. Ia menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama dalam bidang kemanusiaan, yang

---

[57] Surin, 692.
[58] Surin, 243; 474.
[59] Surin, 31.

membedakan keduanya adalah amal perbuatannya.[60] Narasi penjelasan atas makna al-Qur'an dengan memanfaatkan produk keilmuan modern berfungsi untuk mempermudah pemahaman terhadap al-Qur'an.

Relasi makna modern dan penggunaan analisa dengan menggunakan keilmuan modern berdampak pada aktualisasi makna al-Qur'an. Kandungan makna yang dikehendaki menjadi lebih relevan untuk memberikan tuntunan dalam mengatasi problem-problem aktual masyarakat,[61] seperti feminisme, *inter-faith*, dan gap makna. Penelusuran kandungan makna dengan menggunakan pendekatan saintifik juga berdampak pada pengungkapan kandungan sains yang mendorong kemunculan penelitian-penelitian baru yang mengambil semangat al-Qur'an.[62] Sedangkan Faraz dan Asiya memperluas cakupan fungsi sains dalam pemahaman al-Qur'an untuk mempermudah mengaplikasikan kandungannya dalam praktik kehidupan masyarakat muslim.[63] Penemuan aspek baru dalam penafsiran dengan pendekatan yang lebih ilmiah dibutuhkan untuk menjaga relevansi makna al-Qur'an dengan perkembangan kehidupan masyarakat modern. Relevansi makna terhadap konteks menjadikan upaya Surin sebagai bagian dari perwujudan penafsiran kontekstual dengan wajah yang berbeda.

---

[60] Surin, 155.

[61] Jeppe Fuglsang Larsen, "Reinstating and Contextualizing Religion in the Analysis of Islamist Radicalization in the West," *Distinktion: Journal of Social Theory* 22, no. 2 (2021): 192–209, https://doi.org/10.1080/1600910X.2021.1885050.

[62] Muqowim and Zulkipli Lessy, "Augmenting Science in the Islamic Contemporary World: A Strategic Attempt at Reconstructing the Future," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 57, no. 1 (June 29, 2019): 197–230, https://doi.org/10.14421/AJIS.2019.571.197-230.

[63] Muhammad Samiullah Faraz and Syeda Asiya, "Impact of the Contextual Approach on the Qur'ānic Interpretations: An Analytical Study," *Jihat Ul Islam* 14, no. 1 (December 27, 2020): 1–20, https://doi.org/10.51506/JIHAT-UL-ISLAM.V14I1.167.

## Wajah Baru Kontekstualitas al-Qur'an: Pemaksimalan Fungsi Rasio dalam Penafsiran

Pemahaman terhadap kriteria tafsir kontekstual yang hanya dapat dilakukan dengan penekanan atas relevansi makna dengan konteks tidak dapat sepenuhnya diimplementasikan. Hasil penelitian ini justru menunjukkan pemaknaan secara kontekstual terhadap ayat dapat dilakukan dengan hanya menggunakan potensi rasio, tanpa harus berpedoman pada perubahan makna yang disebabkan perubahan konteks. Rasionalitas sebagai potensi yang diberikan oleh Tuhan secara alamiah (fitrah) dapat diaktifkan dengan memberikan asupan ilmu pengetahuan aktual. Rasionalitas yang telah diaktifkan akan dapat menangkap pemahaman terhadap narasi-narasi al-Qur'an yang relevan dengan kondisi masyarakat dan perkembangan keilmuan modern. Pengabaian terhadap potensi rasionalitas dalam memahami al-Qur'an, diibaratkan oleh Surin dengan kegagalan pedagang yang memiliki modal besar tetapi tidak mendapatkan keuntungan yang besar pula. Rasionalitas sebagai modal yang telah diberikan Tuhan kepada manusia dapat digunakan untuk memperoleh pemahaman atas al-Qur'an yang juga berasal dari Tuhan secara kontektual.

Penggunaan rasionalitas sebagai perangkat dalam memahami al-Qur'an secara kontekstual dilakukan dengan beragam bentuk. Surin memberikan dua bentuk cara sebagai implementasi pemahaman atas al-Qur'an dengan menggunakan rasio. *Pertama,* elaborasi makna kata sesuai dengan istilah yang digunakan dalam ilmu pengetahuan modern. Redefinisi atas makna kata dilakukan untuk menjaga signifikansi makna yang dimaksudkan dalam al-Qur'an dengan konteks masyarakat modern. *Kedua,* memasukkan logika modern dalam menafsirkan al-Qur'an. Penggunaan logika modern dalam penafsiran Surin terwujud dalam penggunaan keilmuan modern untuk memberikan perspektif baru dalam memahami al-Qur'an agar lebih relevan dengan konteks kekinian. Penggunaan intertekstual, analisis feminis, dan pendekatan

antropologis mewarnai dalam beberapa penafsiran yang terdapat dalam *terjemah dan Tafsir Qur'an dalam bahasa Arab dan Latin*. Wujud kontekstualitas dalam pemahaman dan penafsiran yang digunakan Surin merupakan implementasi dari rasionalitas sebagai perangkat penafsiran secara kontekstual.

Penekanan rasionalitas sebagai perangkat dalam memahami al-Qur'an secara kontekstual merupakan dampak dari metode tafsir kontekstual yang hanya didominasi oleh objektivitas atas pemaknaan ayat yang dilakukan secara progresif. Sisi subjektivitas dalam metode ini disingkirkan dengan hanya terfokus pada kandungan makna ayat yang direlevansikan dengan konteks aktual. Menggunakan rasio dalam penafsiran justru memberikan ruang terbuka pada subjektivitas penafsir untuk memaknai al-Qur'an sesuai dengan masanya. Hal yang sama juga disebutkan Sahiron dengan menyebut langkah ini sebagai aliran subjektif yang berkeyakinan bahwa setiap penafsir memiliki nilai subjektifnya sendiri untuk memberikan pemahaman atas al-Qur'an sesuai dengan masanya.[64] Penguasaan atas perangkat keilmuan modern untuk mereaktualisasi pemaknaan dapat dilakukan pada model penafsiran yang tidak membutuhkan penjelasan yang panjang dan mendalam. Tafsir dengan model ini dapat memberikan pemahaman terhadap kata-kata tertentu dalam sebuah ayat untuk dilakukan reaktualisasi makna atau menguatkan pemahamannya dengan menggunakan perangkat keilmuan modern tanpa kehilangan makna aslinya.[65] Tujuan inilah yang dimaksudkan oleh Rosyada yang menyebutkan bahwa penjelasan dengan menggunakan perangkat keilmuan modern bertujuan untuk memberikan penekanan pemahaman.[66] Kecenderungan Surin

---

[64] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Quran* (Yogyakarta: Pesantren Newesea Press, 2017), 54.

[65] Matt Sheedy, "Habermas, Islam, and Theorizing the 'Other':," *Critical Research on Religion* 6, no. 3 (October 14, 2018): 331–50, https://doi.org/10.1177/2050303218800377.

[66] Dede Rosyada, "A Contextual Method of Interpreting the Qur'an: A Search for The Compatibility of Islam and Modernity," in *Proceedings of the*

dalam melakukan penafsiran melakukan penekanan terhadap makna kata agar dengan penekanan terhadap transletrasi bertujuan untuk memberikan kemudahan bagi para pembacanya. Dengan model penafsiran kontekstual yang demikian dapat memberikan landasan bagi penggunaan akal dalam memahami al-Qur'an yang cenderung diperdebatkan.

Kebutuhan menempatkan rasionalitas dalam penafsiran disebabkan oleh perdebatan perangkat ini untuk digunakan dalam proses pemahaman al-Qur'an. Rasionalitas yang dianggap berawal dari praduga dan hawa nafsu berdampak pada pemahaman atas pesan kandungan al-Qur'an menjadi tidak benar. Akan tetapi, rasionalitas yang dimaksudkan dalam penelitian ini merupakan rasionalitas yang dilengkapi dengan ilmu pengetahuan, sehingga pemaknaan atas al-Qur'an menjadi relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Hal yang sama dijelaskan oleh al-Ghazālī yang menyebutkan bahwa pemahaman atas al-Qur'an tanpa menggunakan akal yang dilengkapi pengetahuan akan sulit terjadi.[67] Bahkan, rasionalitas dalam Islam menjadi konsep penting dalam segala aspek pemahaman.[68] Pandangan ini juga dikuatkan oleh Ibn Taymiyah yang menyebutkan bahwa akal yang dilengkapi ilmu pengetahuan dapat dijadikan sarana dalam memahami al-Qur'an.[69] Penekanan atas fungsi rasionalitas dalam memahami al-Qur'an dengan wujud pemahaman yang lebih kontekstual dapat menguatkan kriteria bentuk rasionalitas yang dapat digunakan dalam penafsiran.

---

*International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS)* (Atlantis Press, 2017), 1–6, https://doi.org/10.2991/ICQHS-17.2018.1.

[67] Al-Ghazāli, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 3:127.

[68] Ayman Reda, "Islam, Rationality, and Self-Interest," *Prophecy, Piety, and Profits*, 2018, 303–35, https://doi.org/10.1057/978-1-137-56825-0_21; Diwan Taskheer Khan, "Mutazilaism: An Introduction to Rationality in Islam," *International Journal of Engineering and Applied Sciences* 4, no. 10 (2017): 257359, https://doi.org/10.0/CSS/ALL.CSS.

[69] Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr*, 31–32.

Produksi tafsir dengan menggunakan rasionalitas sebagai sumber dari pemaknaan kontekstual berdampak pada pemahaman yang lebih mudah ditangkap oleh akal. Relasi makna ayat yang dikuatkan dengan pembuktian empiris yang dilakukan oleh Surin terhadap ayat-ayat yang bernuansa sejarah dapat menegaskan kebenaran atas narasi tersebut.[70] Hal yang sama juga dilakukan ketika menafsirkan makna ayat yang berkaitan dengan mu'jizat al-Qur'an.[71] Pembuktian mu'jizat al-Qur'an secara ilmiah berdampak pada pengertian *i'jāz* yang lebih mudah dipahami oleh masyarakat awam sekalipun. Hal yang sama disebutkan oleh al-Najjār yang mengatakan bahwa pembuktian kemu'jizatan al-Qur'an secara ilmiah dapat menguatkan kebenaran atas kandungannya.[72] Hal ini juga akan memberikan pemahaman yang mudah kepada masyarakat dengan menyesuaikan makna ayat dengan pemahaman masyarakat di suatu tempat dan masa yang menjadi bukti bahwa model penafsiran yang dilakukan Surin sebagai bagian dari metode tafsir kontekstual. Tujuan yang sama dalam kriteria tafsir kontekstual disebutkan oleh Solahudin dengan orientasi makna yang relevan dengan kebutuhan masyarakat modern.[73] Kontekstualitas dalam penafsiran dapat berlangsung dengan penggunaan rasionalitas dalam memberikan pemahaman terhadap pemaknaan ayat.

Penjelasan penggunaan rasionalitas dalam penafsiran dalam tafsir karya Surin berdampak pada pengungkapan nilai-nilai kontekstual yang terdapat dalam karya ini. Penelitian yang ada tidak memberikan eksplorasi yang mendalam terhadap karya tafsir yang dihasilkan oleh Surin. Penjelasan yang hanya sekilas dalam beberapa kajian tafsir Nusantara, baik yang dilakukan oleh

---

[70] Surin, *Terjemah & Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab & Latin*, 258.

[71] Surin, 10.

[72] Zaghlūl Al-Najjār, *al-'Ard'u fī al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Ma'rufah, 2005), 69.

[73] Solahudin, "Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Penafsiran Alquran."

Federspiel[74], Baidan[75], Gusmian[76], dan Zurdi[77] menjadikan nilai tafsir ini tidak relevan dalam kontribusinya terhadap pembangunan pengetahuan umat Islam di Indonesia. Nuansa rasionalitas yang dibangun oleh Surin memiliki nilai yang signifikan untuk menjawab perdebatan penggunaan akal dalam wilayah penafsiran. Akal sebagai bagian dari anugrah Tuhan dapat digunakan untuk memberikan pengertian atas al-Qur'an yang juga berasal dari Tuhan. Kriteria akal yang diberikan oleh Surin sebagai akal yang termanifestasi ilmu pengetahuan sebagai perangkat dalam memahami al-Qur'an tidak menyalahi konsep penggunaan akal yang ditetapkan oleh banyak ulama studi al-Qur'an.[78] Rasionalitas ini justru meletakkan tafsir Surin sebagai bagian dari upaya memberikan pemahaman al-Qur'an yang relevan terhadap umat Islam di Indonesia.

Pengungkapan atas makna yang relevan terhadap konteks dalam kajian tafsir kontekstual selalu mengarah pada penemuan signifikansi ayat yang relevansi terhadap konteks kekinian. Hal tersebut dijadikan batasan dalam setiap pemahaman kontekstual. Pesan utama (signifikansi) menjadi ukuran pasti dalam memberikan perubahan atas makna yang sesuai dengan konteks masa modern.[79] Langkah ini mengabaikan peran subjektif penafsir yang dapat berkontribusi dalam upaya penafsiran al-Qur'an secara kontekstual. Penafsir dengan konsep pengetahuan yang dimiliki memungkinkan untuk memberikan analisa terhadap suatu ayat dengan tetap menjaga relevansi makna yang sesuai dengan pengetahuan tersebut.

---

[74] Federspiel, *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Qurasih Shihab*.

[75] Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003).

[76] Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*.

[77] Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*.

[78] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*; Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr*; Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*.

[79] Syamsuddin, *Pendekatan Ma'Nā-Cum-Maghẓā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*.

Penguasaan atas ilmu pengetahuan modern akan berdampak pada penafsiran atas ayat yang relevan dengan konteks perkembangan masyarakat modern tanpa harus terikat dengan signifikansi ayat. Makna ayat akan terus berkembang yang kemudian ditangkap oleh akal yang dilengkapi oleh ilmu pengetahuan untuk mencapai makna yang relevan dengan konteks kekinian. Hal ini juga diungkapkan oleh Derrida dengan menyebutkan makna yang dari teks akan selalu berkembang yang diciptakan oleh hasil kreatif pembaca tanpa ada batas dan tanpa ada batasan.[80] Memasukkan subjektivitas dalam kerangka tafsir kontekstual dapat memberikan pemahaman yang lebih mudah terhadap narasi al-Qur'an dengan kesesuaiannya dengan konteks dan perkembangan ilmu pengetahuan.

## Penutup

Penafsiran kontekstual yang selama ini didasarkan pada pesan utama (signifikansi) yang terkandung dalam sebuah ayat tidak menjadi satu-satunya cara. Penelitian ini justru menunjukkan lain dalam memahami al-Qur'an secara kontekstual berdasarkan rasionalitas yang dimiliki oleh penafsir dengan menggunakan perangkat keilmuan yang dimiliki. Upaya penafsiran semacam ini termasuk dalam aliran subjektif yang sebelumnya tidak ditekankan pada produk tafsir yang dihasilkan. Subjektifitas dalam penafsiran selalu diperdebatkan dalam segi prosesnya. Rasionalitas yang dimiliki setiap penafsir dengan segala kompleksitas pembentuknya menjadikan hasil pemahaman terhadap al-Qur'an memiliki relevansi dengan konteks kekinian. Hal ini disebabkan oleh keberadaan pengetahuan yang aktual dalam diri seorang penafsir menuntut penafsiran ke arah yang sesuai dengan perkembangan pengetahuan tersebut. Kontektualitas penafsiran dapat ditempuh dengan menggunakan pendekatan rasional yang dapat menghasilkan pemahaman yang kontekstual.

---

[80] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976), xii.

Kontektualitas dalam pemahaman al-Qur'an dengan menggunakan perangkat rasional dihasilkan melalui pengaplikasian *content analysis* sebagai perangkat analisa data. Perangkat ini memungkinkan untuk melakukan penelusuran atas hasil penafsiran kontekstual yang dilakukan oleh Surin yang bertebaran di berbagai ayat. Penarikan kesimpulan melalui data-data tersebut juga dimungkinkan untuk ditarik satu kesimpulan yang kemudian dilakukan pengeneralisiran atas kesimpulan tersebut sebagai satu konsep utuh dalam penafsiran Surin terhadap al-Qur'an. Meskipun demikian, penelitian ini yang hanya membatasi data pada *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an bahasa Arab dan Latin* karya Bachtiar Surin membutuhkan kajian lanjutan. Aspek kontekstual lainnya yang terkandung dalam penafsiran dengan model yang sama dibutuhkan untuk menguatkan atau memberikan kritik atas hasil penelitian ini. Narasi-narasi kontekstual yang dilakukan dengan cara lain di luar penemuan atas signifikansi ayat juga dibutuhkan untuk memberikan perspektif lain dalam pengembangan kajian al-Qur'an.

## Daftar Pustaka

Abshor, M. Ulil. "Pendekatan Kontekstualis Dalam Penafsiran Al-Qur'an (The Study Of Abdullah Saeed's Qur'anic Interpretation)." *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan Dan Keagamaan*, 2018. https://doi.org/10.37680/adabiya.v13i02.25.

Afriyandi, Rikho. "Analisis Ujaran Kebencian Dalam Bermedia Sosial: Kajian Atas Semangat Perdamaian Dalam Al-Quran." *Journal of Islamic Civilization* 3, no. 1 (April 30, 2021): 24–33. https://doi.org/10.33086/JIC.V3I1.1893.

Al-Azharī, Abū Manṣūr. *Ma'anī Al-Qirā'āt Li Al-Azharī*. Vol. 2. Saudi Arabia: Jāmi'ah al-Mulk Su'ūd, 1991.

Al-Biqā'ī, Ibrāhīm bin 'Umar. *Maṣā'id Al-Nadhar Li Ishrāf 'alā Maqāṣid Al-Siwar*. Vol. 1. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1987.

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr Wa Al-Mufassirūn*. Vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 2007.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥamamad bin Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.

Al-Najjār, Zaghlūl. *Al-'Arḍu Fī Al-Qur'an Al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ma'rufah, 2005.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Vol. 1. Beirut: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974.

Al-Zurqānī, Muḥammad 'Abd al-'Az}īm. *Manāhil Al-'Irfān*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Ardiansyah, Rian. "Konsep Akal Dalam Tafsir Al-Misbah." UIN Raden Intan Lampung, 2018.

Arifin, Mochammad. "Epistemologi Rasionalisme Rene Descartes Dan Relevansinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (December 1, 2018): 147–57. https://doi.org/10.18592/JIU.V17I2.2240.

Arkoun, Mohammed. "The Notion of Revelation: From Ahl Al-Kitab to the Societies of the Book." *Die Welt Des Islams* 28, no. 1/4 (1988): 62. https://doi.org/10.2307/1571165.

Azizy, Jauhar, Moh. Anwar Syarifuddin, and Hani Hilyati Ubaidah. "Thematic Presentations in Indonesian Qur'anic Commentaries." In *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations - ICRI*, 1962–69. Jakarta: Scitepress, 2020. https://doi.org/10.5220/0009937919621969.

Badruzaman, Abad. "Toward an Indonesian Current in Islamic Exegesis: An Attempt to Contextualize the Maqasid Al-Quran." *Journal of Indonesian Islam*, 2019. https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.2.505-524.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.

Dakroury, Aliaa Ibrahim. "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an." *American Journal of Islamic Social Sciences* 23, no. 1 (2006): 15–34. https://doi.org/10.35632/ajiss.v23i1.433.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri C. Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

Esack, Farid. *Quran, Leberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againt Oppression*. London: Oneworld Publication, 1997.

Faraz, Muhammad Samiullah, and Syeda Asiya. "Impact of the Contextual Approach on the Qur'ānic Interpretations: An Analytical Study." *Jihat Ul Islam* 14, no. 1 (December 27, 2020): 1–20. https://doi.org/10.51506/JIHAT-UL-ISLAM.V14I1.167.

Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Qurasih Shihab*. Translated by Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

Kadir, Abdul. "Genetika Dalam Perspektif Al-Quran Studi Analisis Perbandingan Penafsiran Ayat Genetika Kecerdasan Dan Konsep STIFIn." Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2019. http://repository.iiq.ac.id//handle/123456789/201.

Khan, Diwan Taskheer. "Mutazilaism: An Introduction to Rationality in Islam." *International Journal of Engineering and Applied Sciences* 4, no. 10 (2017): 257359. https://doi.org/10.0/CSS/ALL.CSS.

Khan, Waseem, and Hafeez Ullah Khan. "The Gulen Movement: The Blending of Religion and Rationality." *Journal of Research in Social Sciences (JRSS)* 6, no. 1 (January 2018).

Larsen, Jeppe Fuglsang. "Reinstating and Contextualizing Religion in the Analysis of Islamist Radicalization in the West." *Distinktion: Journal of Social Theory* 22, no. 2 (2021): 192–209. https://doi.org/10.1080/1600910X.2021.1885050.

Miles, Matthew B., and A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis (a Source Book of New Methods)*. Beverly Hills: SAGE Publications, 1984.

Muqowim, and Zulkipli Lessy. "Augmenting Science in the Islamic Contemporary World: A Strategic Attempt at Reconstructing the Future." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 57, no. 1

(June 29, 2019): 197–230. https://doi.org/10.14421/AJIS.2019.571.197-230.

Rahbar, Muhammad Daud. "The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society." *The Muslim World* 48, no. 4 (October 1958): 274–85. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1958.tb02579.x.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Reda, Ayman. "Islam, Rationality, and Self-Interest." *Prophecy, Piety, and Profits*, 2018, 303–35. https://doi.org/10.1057/978-1-137-56825-0_21.

Rippin, Andrew. *Muslims: Theor Religious Beliefs and Practices*. Vol. 2. New York: Routledge, 1993.

Rosyada, Dede. "A Contextual Method of Interpreting the Qur'an: A Search for The Compatibility of Islam and Modernity." In *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS)* , 1–6. Atlantis Press, 2017. https://doi.org/10.2991/ICQHS-17.2018.1.

Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Translated by Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.

Sheedy, Matt. "Habermas, Islam, and Theorizing the 'Other':" *Critical Research on Religion* 6, no. 3 (October 14, 2018): 331–50. https://doi.org/10.1177/2050303218800377.

Solahudin, M. "Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Penafsiran Alquran." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (December 30, 2016): 115–30. https://doi.org/10.15575/al-bayan.v1i2.1596.

Sukino, Sukino, Wahab Wahab, and Ahmad Fauzi Murliji. "Development and Contextualization of Multicultural Insight-Based Quran Hadith Materials in Madrasah Aliyah." *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* 15, no. 2 (August 30, 2020): 293–314. https://doi.org/10.21043/EDUKASIA.V15I2.8045.

Surin, Bachtiar. *Terjemah & Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab & Latin*. Bandung: Penerbit Fa. Sumatra, 1978.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Pesantren Newesea Press, 2017.

———. "Ma'Na-Cum-Maghza Approach To The Qur'an: Interpretation Of Q. 5:51." In *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*, 137:131–36. Atlantis Press, 2018.

———. *Pendekatan Ma'Nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020.

Taymiyah, Ibn. *Muqaddimah Fi Uṣul Al-Tafsīr*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980.

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

Jurnal Ilmu Agama :
Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama
Vol 22 No 1 (2021)
ISSN:2443-0919

# AL QURAN DAN LITERASI MEDIA DI MASA PANDEMI: RESPON AKADEMISI TERHADAP COVID-19 MELALUI INTERPRETASI AYAT Al QURAN

**Mahbub Ghozali**
mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

**Chandra Kartika Dewi**
chandra.dewi@uin-suka.ac.id
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

**Abstract**:
This study aims to re-validate various responses from academics to the COVID-19 pandemic by linking them to various verses of the Qur'an. To achieve this goal, this study uses qualitative methods with literature study research techniques. As a data analysis tool, this study also uses Abdullah Saeed's approach to contextual interpretation. This study concludes that the use of verses in responding to the pandemic phenomenon uses the method of interpreting techniques and scientific proof of the miracles of the Qur'an. In the process of interpretation, the search for a connecting context to find a relation to the context of the verse in the present context cannot be found. The tendency of academics to associate a verse with today's context does not consider its historicity, so that the various verses used cannot show a meaning that is close to the meaning indicated by the meaning contained in their historical study. Nevertheless, several reviewers have succeeded in strengthening the evidence that the miracles of the Qur'an in terms of language can be tested through scientific tools and are proven to restore the immune system and mental health of sufferers of COVID-19.

**Keyword**: *covid-19, pandemic, media literacy, tafsir, Al Quran*

**Abstrak**:
Penelitian ini bertujuan untuk melakukan validasi ulang terhadap beragam respon akademisi terhadap pandemi COVID-19 dengan mengaitkannya terhadap beragam ayat Al Quran. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka. Sebagai perangkat analisa data, penelitian ini juga menggunakan pendekatan tafsir kontekstual Abdullah Saeed. Penelitian ini menyimpulkan bahwa penggunaan ayat dalam merespon fenomena pandemi menggunakan metode teknik penafsiran dan pembuktian kemukjizatan Al Quran secara saintifik. Dalam proses penafsiran, pencarian konteks penghubung untuk menemukan relasi terhadap konteks turunnya ayat dengan konteks kekinian tidak dapat ditemukan relevansinya. Kecenderungan para

akademisi mengaitkan satu ayat dengan konteks hari ini tidak meninjau aspek historisitasnya, sehingga beragam ayat yang digunakan tidak dapat menunjukkan pemaknaan yang mendekati makna yang ditunjukkan oleh makna yang terkandung dalam kajian historisnya. Meskipun demikian, beberapa pengkaji berhasil menguatkan pembuktian bahwa kemukjizatan Al Quran dari segi bahasanya dapat diuji melalui perangkat ilmiah dan terbukti dapat mengembalikan sistem imun dan kesehatan mental penderita COVID-19.

**Kata Kunci**: *covid-19, pandemi, literasi media, tafsir, Al Quran*

## Pendahuluan

Sejak World Health Organisiasion (WHO) mengumumkan corona virus disease 2019 (COVID-19) sebagai pandemi global pada Maret 2020,[1] banyak kalangan memberikan respon yang beragam dalam menanggapi pandemi tersebut. Pemerintah sebagai pemegang kebijakan dengan cepat membentuk satuan gugus tugas (satgas) percepatan penanganan COVID-19.[2] Respon ini kemudian diikuti oleh berbagai pihak dalam memberikan pandangan dan kebijakan yang membantu pemerintah dalam menangani pandemi COVID-19 dengan spesifikasi dan bidang keahlian masing-masing, termasuk di antaranya para akademisi.

Keterlibatan para akademisi dalam merespon keadaan pandemi dilakukan dengan cara memberikan pengetahuan tentang pandemi dengan menggunakan berbagai platform media, salah satunya dengan menggunakan media jurnal dengan *open access system*. Respon yang diberikan oleh kalangan akademisi-pun beragam. Beberapa di antaranya memberikan penjelasan singkat (*review*) mengenai COVID-19,[3] karakteristiknya,[4] keadaan tubuh yang terjangkit [5], dan berbagai dampak yang diakibatkan oleh COVID-19. Begitu juga, penelitian mengenai pandemi ini dengan menggunakan pendekatan multidimensi banyak dilakukan, seperti pendekatan

---

[1] World Health Organization (WHO), "Critical Preparedness, Readiness and Response Actions for COVID-19," accessed September 24, 2020, https://www.who.int/publications/i/item/critical-preparedness-readiness-and-response-actions-for-covid-19.
[2] Riyanti Djalante et al., "Review and Analysis of Current Responses to COVID-19 in Indonesia: Period of January to March 2020," *Progress in Disaster Science* 6 (April 1, 2020): 3, https://doi.org/10.1016/j.pdisas.2020.100091.
[3] Harapan Harapan et al., "Coronavirus Disease 2019 (COVID-19): A Literature Review," *Journal of Infection and Public Health* (Elsevier Ltd, May 1, 2020), https://doi.org/10.1016/j.jiph.2020.03.019.
[4] Stephanie Bialek et al., "Geographic Differences in COVID-19 Cases, Deaths, and Incidence — United States, February 12–April 7, 2020," *MMWR. Morbidity and Mortality Weekly Report* 69, no. 15 (April 17, 2020): 465–71, https://doi.org/10.15585/mmwr.mm6915e4.
[5] Jeong Seok Lee et al., "Immunophenotyping of Covid-19 and Influenza Highlights the Role of Type i Interferons in Development of Severe Covid-19," *Science Immunology* 5, no. 49 (July 1, 2020): 1554, https://doi.org/10.1126/sciimmunol.abd1554.

saintifik,[6] psikologi,[7] dan gender[8]. Bahkan, penelitian yang berkaitan dengan COVID-19 dengan mengaitkannya dengan narasi-narasi Al Quran juga banyak dilakukan.[9]

Penggunaan Al Quran sebagai bagian dari sudut pandangan melihat fenomena pandemik ini didasarkan pada fungsinya sebagai pembebas masyarakat dari berbagai problem yang dihadapi.[10] Segala interpretasi yang dimungkinkan untuk menjawab kegelisahan umat manusia, akan selalu dikembalikan kepada teks-teks Al Quran, sehingga subjektifitas dalam pemaknaan teks selalu hadir.[11] Dalam konteks ini, "*menyeret*" kandungan makna Al Quran sesuai dengan kebutuhan umat dapat dibenarkan. Akan tetapi, pada aspek yang lain, model pemahaman atas ayat yang dipaksakan untuk menafsirkan konteks yang jauh dari maksud sebenarnya, rentan terjadi. Problem yang sama juga pernah terjadi, berkaitan dengan penafsiran Al Quran dengan mengikuti perkembangan keilmuan modern. Abu Ishaq al-Shatibi,[12] Muhammad Husayn al-Dhahabi,[13] dan Muh}ammad Shalt}u>t}[14] secara tegas memberikan penolakan terhadap tafsir *bi al-'ilm,* karena menganggap tafsir

---

[6] Robert J. Mason, "Pathogenesis of COVID-19 from a Cell Biology Perspective," *European Respiratory Journal* (European Respiratory Society, April 1, 2020), https://doi.org/10.1183/13993003.00607-2020.

[7] Irwan Abdullah, "COVID-19: Threat and Fear in Indonesia," *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 12, no. 5 (2020): 488, https://doi.org/10.1037/tra0000878.

[8] Sonia Mukhtar, "Feminism and Gendered Impact of COVID-19: Perspective of a Counselling Psychologist," *Gender, Work & Organization* 27, no. 5 (September 17, 2020): 827–32, https://doi.org/10.1111/gwao.12482.

[9] Lalu Muhammad nurul Wathoni and Nursyamsu Nursyamsu, "TAFSIR VIRUS (FAUQA BA'ŪDHAH): KORELASI COVID-19 DENGAN AYAT-AYAT ALLAH," *El-'Umdah* 3, no. 1 (June 30, 2020): 63–84, https://doi.org/10.20414/el-umdah.v3i1.2154; Muhd Najib et al., "Elements of Management Using the Psychology of Forgiveness during the Covid 19 Pandemic from an Islamic Perspective," *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24, no. 1 (2020): 5404–11, https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I1/PR200647; Ahmad Zaki Hasan et al., "Mujāhadah Al-Nafs among Covid 19 Patients in Quarantine – International Journal of Psychosocial Rehabilitation," *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24, no. 1 (2020), https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I1/PR2020856; T Khenenou et al., "Did the Quran Mention COVID-19 Pandemic ? Medical and Sanitary Prophylaxis of This Disease Reviewed By : Dr .," *Journal of Medical Biomedical and Applied Sciences* 8, no. 4 (April 14, 2020): 375–77, https://doi.org/10.15520/jmbas.v8i4.222; Indriya Indriya, "Konsep Tafakkur Dalam Alquran Dalam Menyikapi Coronavirus Covid-19," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 3 (March 18, 2020): 211–16, https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i3.15050; Z. Ab Rahman et al., "Critical Review of Reciting Al-Quran in Restoring the Resilience and Mental Health among Quarantined COVID-19 Patients," *Journal of Critical Reviews* (Innovare Academics Sciences Pvt. Ltd, 2020), https://doi.org/10.31838/jcr.07.05.217.

[10] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligous Solidarity Against Oppression* (London: Oneworld Publication, 1997), 51.

[11] Rudolf Bultman, *Essay, Pholosophical, and Theological* (London: SCM Press, 1955), 251.

[12] Abu> Ish}a>q Al-Shat}ibi>, *Al-Muwa>faqat Fi> Us}u>l Al-Shari'ah* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), hal. 69-71.

[13] Muh}ammad Husayn Al-Dhahabi>, *Al-Tafsi>r Wa Al-Mufassiru>n,* vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2007), 359–60.

[14] Mah}mu>d Shalt}u>t}, *Tafsi>r Al-Qur'an Al-Kari>n Al-Ajza>' Al-Ashrah Al-'Ula* (Beirut: Da>r al-Shuru>q, 1974), 9–10.

dengan pendekatan sains akan memaksakan makna teks untuk sesuai dengan capaian perkembangan pengetahuan modern.

Atas dasar ini, penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa penggunaan ayat Al Quran dalam mengidentifikasi dan melegitimasi upaya preventif untuk mencegah dan memutus penyebaran COVID-19 perlu dilakukan peninjauan ulang. Dalam konteks yang luas, penggunaan bahasa Al Quran secara global memungkinkannya untuk ditafsirkan dan dijadikan legitimasi dalam konteks apapun. Akan tetapi, kekhususan konteks yang terkandung di dalamnya harus menjadi perhatian utama agar penyelewengan pemaknaan dapat diminimalisir. Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk melakukan validasi ulang atas beragam pengutipan ayat yang dikaitkan dengan upaya pencegahan COVID-19.

## Metode Penelitian

Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka. Untuk membatasi objek kajian, penelitian ini membatasi kajian pada hasil penelitian yang mengaitkan ayat-ayat Al Quran dalam merespon fenomena COVID-19, yakni penelitian Lalu Muhammad dengan judul *Tafsir Virus (Fauqa Ba’u>dhah): Korelasi Covid-19 dengan Ayat-ayat Allah*, Nawal A. Al Eid dengan judul *Crisis and Disaster Management in The Light of The Islamic Approach: COVID-19 Pandemic Crisis as a Model (a Qualitative Study Using the Grounded Theory)*, Zailul Ab Rahman dkk dengan judul *Critical Review of Riciting Al Quran in Restoring the Resilience and Mental Health Among Quarintined Covid-19 Patients*, dan penelitian T. Khenenou dkk dengan judul *Did The Quran Mention COVID-19 Pandemic? Medical and Sanitary Prophylaxis of This Disease*. Sebagai alat analisis data, penelitian ini juga menggunakan pendekatan tafsir kontekstual. Penggunaan tafsir kontekstual dalam penelitian ini meninjau upaya yang dilakukan oleh para peneliti untuk mereaktualisasi beberapa narasi ayat dalam konteks kekinian yang khas dalam pembahasan tafsir kontekstual. Dalam konteks ini, peneliti menggunakan pendekatan tafsir kontekstual yang dijelaskan oleh Abdullah Saeed.

## Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Literasi Media dalam Iklim Akademis: Sebuah Tawaran

Dalam kajian komunikasi massa, literasi media memainkan peran penting untuk menghindarkan diri dari segala bentuk informasi yang tidak valid. Literasi media bertujuan untuk memberikan respon secara berkelanjutan terhadap segala bentuk informasi yang ada di media dengan melakukan penilaian, pengamatan, dan memproduksi informasi.[15] Dalam konteks ini, Douglas Kellner and Jeff Share

[15] Art Silverblatt and Ellen M.E. Eliceiri, *Dictionary of Media Literacy* (Wesport CT: Greenwood Press, 1997), 48.

beranggapan bahwa leterasi membutuhkan kemampuan dan pengetahuan dalam menganalisa, menjelaskan, dan memproduksi bacaan tertentu, serta membutuhkan perangkat intelektual dan kemampuan agar dapat berkontribusi di tengah masyarakat.[16] Dalam pengertian yang lebih luas, literasi media mementingkan cara berpikir kritis terhadap media yang dipilih, kemudian melakukan interpretasi atas konten media tersebut.

Hal yang paling utama dalam literasi media adalah sikap kritis untuk selalu meneliti ulang segala bentuk informasi yang diterima dari media komunikasi apapun. Kecenderungan masyarakat dalam menerima media hanya melihat pada platform medianya tidak secara sepesifik pada konten medianya, sehingga perilaku ini menimbulkan kesan sporadis dalam menerima informasi. Padahal, tuntutan cerdas dalam memilih media bergantung pada sikap kritis melihat sebuah realitas yang pada dasarnya dibentuk oleh media. Jika tidak demikian, maka yang dipertaruhkan tidak hanya kebenaran, akan tetapi juga bahasa, sejarah dan segala aspek yang dimiliki oleh seluruh masyarakat.

Faktor determinasi media dalam perubahan sosial dalam ditinjau dari beberapa aspek, di antaranya media komunikator, tujuan, media pembanding, dan audiens yang dituju. Aspek tersebut merupakan aspek mendasar dalam sebuah produksi informasi dalam media. Hal lain yang tidak kalah penting adalah pihak-pihak yang berperan dalam pembentukan (*content creator*) dan penyebaran opini, bahkan ideologi yang menjadi muatan utama dalam sebuah informasi. Dalam hal ini, literasi tidak hanya cukup untuk menelusuri proses-proses tersebut, akan tetapi harus dapat memahami juga simbol yang terdapat dalam narasi media serta konteks yang melahirkan narasi tersebut.[17]

Media memberikan dampak yang signifikan terhadap cara seseorang berpikir tentang dunia (*worldview*). Diterminasi yang dihasilkan oleh media berupa kumpulan pesan yang membentuk, mencerminkan, dan memperkuat sikap, nilai, perilaku, kesenangan, dan budaya. Dalam kontek ini, literasi media dapat meminimalisir segala bentuk diterminasi tersebut dengan bentuk intervensi yang dapat membatasi perilaku-perilaku buruk yang dihasilkan oleh media.[18] Literasi media, paling tidak dapat memberikan makna yang hendak dituju dalam penggunaan simbol-simbol melalui produksi pesan di media.[19] Atas dasar ini, literasi media memberikan strategi yang memungkinkan individu untuk

[16] Douglas Kellner and Jeff Share, “Toward Critical Media Literacy: Core Concepts, Debates, Organizations, and Policy,” *Discourse*, September 2005, 368, https://doi.org/10.1080/01596300500200169.
[17] Heneri Lefebvre, *The Social Production of Space*, trans. D. Nicholson-Smith (Oxford: Blackwell Publishing Inc., 1991), 22.
[18] Art Silverblatt et al., *Media Literacy: Keys to Interpreting Media Messages* (California: ABC-CLIO, LLC, 2014).
[19] Michael Hoechsmann and Stuart R. Poyntz, *Media Literacies: A Critical Introduction* (New Jersey: Blackwell Publishing, 2012), 3.

menguraikan informasi yang mereka terima melalui saluran komunikasi massa. Definisi ini juga memberikan kerangka kerja yang memfasilitasi diskusi konten media dengan berbagai pihak yang bertanggung jawab memproduksi program media.

Dalam konteks akademis, media merupakan sarana untuk mempublikasikan karya yang dihasilkan dari refleksi-refleksi yang berupa hasil penelitian. Refleksi akademik semacam ini di masa lalu hanya berupa terbitan dalam bentuk jurnal cetak yang dari segi aksestabilitas hanya terbatas pada satu kalangan. Dengan perkembangan teknologi informasi yang pesat, pengelolaan terbitan jurnal berganti pada sistem daring dengan memanfaatkan terbitan melalui *open journal system*.[20] Perubahan ini juga berdampak pada penggunaan dan akses terhadap informasi yang terkandung dalam jurnal semakin meluas. Oleh sebab itu, jurnal sudah menjadi bagian dari *common media* yang bersifat *open access*.

Hal yang berbeda antara jurnal dengan media massa lainya adalah penjagaan kualitas konten yang melewati proses *review* secara bertahap. Meskipun demikian, menjamurnya jurnal-jurnal dengan ketersediaan naskah yang terbatas memungkinkan proses penyeleksian dan *review* akan mengalami penurunan. Ristekdikti mencatat, jurnal yang terdaftar dalam sistem Garda Rujukan Digital (GARUDA) sebanyak 10.610,[21] dan terakreditasi secara nasional dalam berbagai tingkatan sebanyak 5013.[22]

Dalam penelitian Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat (DRPM) Universitas Indonesia disimpulkan bahwa *open access journal* merupakan terobosan kemajuan dalam wilayah publikasi jurnal. Akan tetapi hal tersebut dirusak dengan munculnya *Predatory Open Access Journal* (POAJ) yang hanya mementingkan publikasi secara cepat dengan melawati proses *peer-reviewer* atau menjalankan proses tersebut akan tetapi hanya formalitas, sehingga kualitas naskah tidak dapat terjaga secara maksimal. Nilai akademis naskah menjadi rendah. Dalam penelitian tersebut juga dijelaskan bahwa praktik semacam ini tidak dapat disalahkan secara penuh, karena ada unsur saling membutuhkan antara penulis dengan penerbit jurnal. Begitu juga, jurnal predator meminta sejumlah dana yang besar setelah naskah dinyatakan diterima dengan proses yang cepat.[23] Dalam satu sisi, jurnal merupakan sarana dakwah baru dalam memberikan pemahaman keagamaan dalam bentuk narasi-narasi ilmiah yang lebih terkonfirmasi keabsahaannya.

---

[20] Paul Royster, "A Brief History of Open Access" (Lincoln, 2016), https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11054.41280.
[21] "Garuda - Garba Rujukan Digital," accessed September 25, 2020, http://garuda.ristekbrin.go.id/journal.
[22] "SINTA - Science and Technology Index," accessed September 25, 2020, http://sinta.ristekbrin.go.id/journals.
[23] Agustino Zulys, "Jurnal Pemangsa: Kebuasan Di Dunia Akademis," *DRPM Gazette* 6, no. 2 (2013): 2–3.

Dengan adanya proses percepatan penerbitan artikel ilmiah yang tidak mementingkan kualitas naskah, dapat menjadi bentuk lain dari media mainstream yang masih dipertanyakan kevalidan informasi yang terdapat di dalamnya. Dampak yang dihasilkan oleh informasi ilmiah tersebut tidak lebih baik dari dampak yang ditimbulkan oleh informasi dalam berbagai media massa lainnya. Bahkan, informasi yang dimuat dalam artikel jurnal lebih dapat membentuk ideologi, pemikiran, keyakinan dan pemahaman terhadap agama. Oleh sebab itu, keleluasaan dalam publikasi jurnal juga membutuhkan perangkat literasi media yang lebih ketat. Dalam konteks ini, pemikiran John F. Szwed dapat dijadikan landasan untuk menentukan pemaknaan akademis dalam literasi jurnal. Bagi Szwed, informasi yang diberikan oleh media dapat membentuk struktur sosial dan budaya. Oleh sebab itu, ia menyebutnya dengan makna sosial dari leterasi (*the social meaning of literacy*). Dalam konteks ini, mengacu pada pemikiran Szwed, ragam penelitian yang terpublikasi dalam jurnal tersedia secara terbuka untuk dipilih, dicermati, diinterpretasi, dan diuji bukan oleh pengelola jurnal, akan tetapi oleh para pembaca yang meminati kajian tersebut.[24] Akibatnya, literasi media mengadopsi pendekatan dekonstruktif Derrida, linguistik Michele Foucault dan Roland Barthes.

Kecenderungan lain yang menjadikan literasi media jurnal menjadi penting adalah keyakinan atas kebenaran segala bentuk konten yang dimuat dalam jurnal. Padahal, pada dasarnya setiap kajian ilmiah memerlukan proses pengujian ulang atas muatan yang terkandung di dalamnya. Atas dasar ini, teori validitas pengetahuan dalam filsafat ilmu banyak di produksi.[25] Teori ini pada dasarnya sebagai bagian dari kontrol pengetahuan terhadap validitas kebenaran dalam berbagai teori. Perdebatan dalam penentuan dasar kebenaran tidak dapat dihindari, meskipun demikian, tidak berarti pengujian dalam media jurnal tidak dibutuhkan.

2. Al Quran dan Media Massa: Penyebaran Narasi Agama melalui Media

Media massa memiliki peran penting dalam penyampaian pesan kepada publik, termasuk pesan yang mengandung pengajaran agama. Media massa dapat menjadi alternatif media dakwah baru dalam menyebarkan kandungan dan makna narasi-narasi agama. Efektifitas penyebaran pemahaman agama melalui media massa lebih tinggi dibandingkan dengan model dakwah konvensional. Hal ini didasarkan pada fungsi media yang memberikan dampak pada sistem pemikiran dan pembentukan realitas sosial baru.[26] Realitas yang dibentuk dari pembacaan atas

---

[24] John F. Szed, "The Ethnography of Literacy," in *Writing: The Nature, Development, and Teaching of Written Communication*, ed. Maria Farr Whiteman (New York: Routledge, 2010), 14.
[25] Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, 1963, 321.
[26] Alo Liliweri, *Strategi Komunikasi Masyarakat* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 30.

narasi yang dimuat dalam media merupakan bagian dari dampak media dalam wilayah sosial.[27]

Tindakan yang dihasilkan atas respon terhadap media dalam kajian Asef Bayat disebut dengan kesalehan aktif. Yang dimaksud Bayat dengan kesalehan aktif adalah tindakan yang lahir dari resepsi atas informasi keagamaan di media yang mempengaruhi keputusan individu dalam menentukan pilihannya dalam persoalan agama. Pilihan ini juga berdampak pada penetapan indikator kesalehan individu seseorang.[28] Atas dasar ini, media sosial dapat menjadi sarana untuk menyampaikan ajaran-ajaran keagamaan secara efektif, sehingga media massa tidak hanya sekedar sarana dalam menyebarkan ajaran-ajaran agama, akan tetapi, ia sudah menjadi bagian tidak terpisahkan dalam proses dakwah di era modern. Dalam konteks penyebaran narasi keagamaan, media massa telah menjadi perpanjangan tangan dari para pendakwah. Bahkan, dengan meminjam istilah Marshal McLuhan, media tidak hanya sekedah sarana, akan tetapi telah menjadi pesan.[29]

Penyebaran narasi keagamaan tidak hanya terbatas pada platform tertentu saja, seperti media sosial, media elektronik, maupun platform yang menyediakan konten-konten video ceramah. Penyebaran narasi keagamaan juga dapat dilakukan dengan cara publikasi ilmiah dalam bentuk buku maupun jurnal. Media buku dan jurnal menjadi media massa yang paling elit, kerena peminatnya yang terbatas.[30] Keduanya memberikan informasi yang luas mengenai satu tema dan topik yang spesifik dan bersifat informatif.[31]

Dalam konteks penelitian ini, penyebaran narasi keagamaan dilakukan dengan menggunakan media jurnal yang mengaitkan interpretasi Al Quran dengan wabah COVID-19. Salah satunya dapat dilihat dalam hasil penelitian yang dilakukan oleh Lalu Muhammad Nurul Wathoni dan Nursyamsu. Wathoni memberikan penjelasan mengenai virus dengan menggunakan *fawqaha> (fawq ba'ud}ah)* yang terdapat dalam Q.S al-Baqarah ayat 6,

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ

> Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk

[27] John Corner, "Tekstualitas, Komunikasi, Dan Kuasa Media," in *Bahasa, Citra, Media*, ed. Howard Davis and Paul Walton (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), 305.
[28] Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and The Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 160.
[29] Marshall McLuhan, Quentin Fiore, and Jerome Agel, *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects* (Michigan: HardWired, 1996).
[30] Joseph A. DeVito, *Komunikasi Antar Manusia*, trans. Agus Maulana (Jakarta: Profesional Books, 1997), 572.
[31] Nuriddin, *Pengantar Komunikasi Massa* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 67.

perumpamaan?". Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik

Menurut Wathoni, makna *fawqaha>* merujuk pada makna virus, sehingga ayat tersebut relevan dengan keadaan pandemi yang diakibatkan oleh virus SARS-CoV-2.[32]

Upaya lainnya dilakukan oleh Muhd Najib Abdul Kadir dengan menyertakan ayat yang mengandung makna memaafkan sebagai indikator psikologis dalam menghadapi COVID-19. Dalam penelitiannya Kadir menyebutkan beragam ayat, misalnya Q.S al-Shura> ayat 40, Q.S al-Taghabu>n ayat 14, Q.S Ali Imra>n ayat 133-134, Q.S al-Nu>r ayat 22, Q.S al-'A'raf ayat 199, Q.S Yusu>f ayat 90-92. Dalam kesimpulannya, Kadir berpendapat bahwa memaafkan orang lain dapat menghindarkan kita dari sifat-sifat kebencian dan memunculkan perasaan positif.[33]

Upaya lain dilakukan oleh T. Khenenou, S. Laabed, dan O. Laabed dengan menyatakan bahwa penanganan COVID-19 dapat dilakukan dengan merujuk pada Q.S al-Mudaththir. Khenenou membuat statifikasi terhadap Q.S al-Mudhaththtir menjadi tujuah bagian. Setiap bagian mewakili tahap berbeda dalam penanganan pandemi ini.[34] Hal yang hampir sama juga dilakukan oleh Zailil Ab Rahman dengan menyebutkan bahwa unsur puitik Al Quran dapat menghasilkan alunan nada yang khas dan dapat membantu memulihkan imunitas dan kesehatan mental bagi pasien COVID-19.[35]

3. Validitas Interpretasi Ayat dalam Konteks Pandemi: Literasi Media Akademis

Dalam pandangan Fazlur Rahman, Al Quran adalah dokumen yang ditujukan kepada seluruh ummat manusia. Bahkan, Al Quran sendiri mengistilahkan dirinya sebagai petunjuk bagi ummat manusia.[36] Fungsi ini yang kemudian mewajibkan seluruh umat Islam untuk mencari segala alternatif problem kehidupan mereka kepada Al Quran. Akan tetapi, Al Quran diturunkan oleh Allah dengan menggunakan lafad yang khusus dan umum,[37] sehingga persoalan dalam

---

[32] Wathoni and Nursyamsu, "TAFSIR VIRUS (FAUQA BA'ŪDHAH): KORELASI COVID-19 DENGAN AYAT-AYAT ALLAH," 76–77.
[33] Muhd Najib et al., "Elements of Management Using the Psychology of Forgiveness during the Covid 19 Pandemic from an Islamic Perspective," 2407–8.
[34] Khenenou et al., "Did the Quran Mention COVID-19 Pandemic ? Medical and Sanitary Prophylaxis of This Disease Reviewed By : Dr .," 375.
[35] Ab Rahman et al., "Critical Review of Reciting Al-Quran in Restoring the Resilience and Mental Health among Quarantined COVID-19 Patients," 1128.
[36] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, trans. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1980), 1.
[37] Jala>l al-Di>n Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi 'Ulu>m Al-Qur'an*, vol. 1 (Beirut: al-Hay'ah al-Mis}riyah al-'Ammah li al-Kita>b, 1974), 319.

menghadapi teks-teks Al Quran selalu berkaitan dengan proses pemahamannya.[38] Meskipun demikian, dengan lafad tersebut, Al Quran dapat dipahami dalam konteks kekinian dengan mengacu pada spirit yang dikandungnya.[39]

Kontekstualisasi yang dimaksudkan Rahman tidak dapat dilakukan secara sporadis tanpa melihat konteks ayat tersebut diturunkan. Pemahaman atas konteks ini dapat menemukan spirit yang diinginkan, sehingga dapat ditarik relevansinya dengan konteks kekinian.[40] Dalam bahasa Abdullah Saeed, untuk mencapai relevansi makna ayat Al Quran yang diharapkan, maka dibutuhkan konteks penghubung antara masa turun ayat dengan realitas kekinian.[41] Upaya penarikan atas beberapa ayat yang dilakukan oleh beberapa akademisi dalam merespon pandemi, secara teoritis menyamai dengan mekanisme tafsir kontekstual. Jika tidak-pun, maka mekanisme penafsiran kontekstual yang telah dikenal dalam kajian tafsir sejak masa Fazlur Rahman akan dijadikan alat ukur untuk menunjukkan validitas penafsiran yang disebutkan.

Pengidentifikasian ayat Al Quran secara spesifik untuk menyebutkan COVID-19 dilakukan oleh Lalu Muhammad Nurul Wathoni dengan merujuk pada Q.S al-Baqarah ayat 26. Secara historis, ayat ini diturunkan berkaitan dengan turunnya Q.S al-H{a>jj ayat 73 yang menyebutkan lalat dan Q.S al-Ankabut ayat 41 yang menyebutkan laba-laba. Dengan adanya ayat tersebut, orang-orang musyrik mempersoalkan dengan mengenai penciptaan lalat dan laba-laba. Untuk merespon pertanyaan tersebut, Allah menurunkan Q.S al-Baqarah ayat 26.[42]

Konteks *asba>b al-nuzu>l* yang diriwatkan oleh al-Wa>h}idi> dalam pandangan Saeed disebut dengan konteks makro I. Konteks ini menunjukkan sikap merendahkan atas ciptaan Allah dengan pandangan yang hina. Pandangan ini kemudian direspon dengan menyebutkan penciptaan kutu (*ba'u>d}ah*)[43] atau hewan lain yang lebih tinggi nilai kehinaannya atau lebih kecil dalam bentuknya yang mengacu pada salah satu bagian dari tubuhnya.[44] T{ant}awi> Jawhari> memberikan pemaknaan pada term *ba'u>d}ah* dengan mengikuti penjelasan al-Zamakhshari>.[45] Al-Zamakhshari memberikan penafsiran terhadap term *fawqaha>*

---

[38] Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, xi–xii.
[39] Fazlur Rahman, *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam*, trans. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), 55–56.
[40] Tamara Sonn, "Fazlur Rahman," in *The Oxford Ecyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Es, vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 1995), 408.
[41] Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, trans. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 15.
[42] 'Ali> bin Ah}mad al-Wa>h}idi>, *Asba>b Nuzu>l Al-Qur'an* (Beirut: Da>r al-Kutb al-Ilmiyah, 1411), 23.
[43] 'Ali bin Muh}ammad Al-Kha>zin, *Luba>b Al-Ta'wi>l Fi> Ma'a>ni> Al-Tanzi>l*, vol. 1 (Beirut: Da>r al-Kutb al-Ilmiyah, 1415), 33.
[44] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 161.
[45] T}ant}awi> Al-Jawhari>, *Tafsi>r Al-Wasi>d*, vol. 1 (Kairo: Da>r Nahd}ah Misr, 1997), 83–84.

dengan dua pemaknaan; *pertama*, bermakna tingkat kehinaan dari pemisalan yang diberikan bertambah. *Kedua,* ukurannya yang bertambah yang mengacu pada penciptaan Allah terhadap lalat dan laba-laba yang lebih besar dari kutu.[46] Sedangkan konteks makro II merujuk pada pandangan masyarakat Indonesia yang cenderung meremehkan keberadaan ataupun dampak yang dihasilkan oleh COVID-19.

Untuk merujuk pada relevansi makna pada kedua konteks tersebut, konteks penghubungan dalam kedua konteks tersebut terletak pada persepsi menghinakan kekuasaan Allah yang menciptakan makhluk yang dipandang hina oleh orang-orang musyrik. Konteks makro I merujuk pada penghinaan orang musyrik kepada sang pencipta. Penghinaan tersebut tidak merujuk pada kutu akan tetapi pada penciptaan lalat dan laba-laba, sehingga Allah membuka ayat tersebut dengan lafad *yastah}y* (malu), dengan pengertian bahwa Allah tidak akan malu menciptakan makhluk bahkan yang lebih kecil dan hina dari lalat dan laba-laba. Redaksi ini menurut al-Zamakhshari> sebagai bagian dari dimensi *badi'* Al Quran dan gaya bahasa Allah yang menakjubkan (*t}ira>z al-'aji>b*). Sedangkan konteks makro II, terletak pada sikap masyarakat Indonesia yang bukan merendahkan Allah, akan tetapi ketidakyakinan akan keberadaan COVID-19. Keduanya merupakan hal yang berlainan, sehingga untuk membawa makna ayat tersebut terhadap konteks masyarakat Indonesia yang tidak meyakini COVID-19 tidak dapat dibenarkan secara metodis. Bahkan kesimpulan yang diberikan Wathoni dengan menyebutkan kesamaan (*tamthil*) masyarakat Indonesia yang tidak percaya dengan sifat kaum musyrik terlalu berlebihan.

Persepektif lain disampaikan oleh T. Khenenou, S . Laabed, dan O. Laabed dengan mengacu pada pemaknaan surat al-Mudaththir dengan model hirarkis dalam merespon COVID-19. Pengelompokan ayat didasarkan pada kesatuan makna dalam proses pengatasan COVID-19, yakni ayat 1-7, 8-9, 11-25, 26-31, 32-34, 48-55, 31-56. Tidak dijelaskan alasan dalam pengelompokkan tersebut, mereka hanya menjelaskan bahwa kelompok ayat pertama merupakan peringatan dari ancaman yang akan datang, memberikan langkah-langkah perlindungan anti-pandemi (profilaksis sanitasi): terutama, kebersihan pakaian dan menghindari faktor-faktor yang membahayakan sistem kekebalan seperti depresi. Ayat ketujuh, khususnya, mendesak kesabaran dan pertobatan di masa-masa sulit.[47]

Jika surat ini ditinjau dari segi *asba>b al-nuzul*-nya, maka kondisi yang dialami nabi pada saat itu sedang mengalami ketakutan, sehingga ia menutupi

---

[46] Mah}mu>d bin Amr Al-Zamakhshari>, *Al-Kashsha>f 'an H{aqa>iq Ghawa>mid} Al-Tanzi>l*, vol. 1 (Bairut: Da>r al-Kita>b al-Arabi, 1407), 115–16.

[47] Khenenou et al., "Did the Quran Mention COVID-19 Pandemic ? Medical and Sanitary Prophylaxis of This Disease Reviewed By : Dr .," 375.

**Jurnal Ilmu Agama :**
**Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama**
**Vol 22 No 1 (2021)**
**ISSN:2443-0919**

dirinya atau ia ditutupi oleh Khadijah dengan selimut. Para penafsir, baik klasik[48] ataupun modern[49] tidak menganggap makna ayat pertama mengandung makna *majazi>* (kiasan), sehingga makna lain yang disebutkan sebagai simbol yang diberikan Allah dalam memperingatkan manusia akan datangnya wabah COVID-19 tidak dapat disimpulkan dengan menggunakan kerangka penafsiran. Upaya untuk melakukan ijtihad dengan melakukan pengumpulan atas ayat tersebut kemudian dikaitkan dengan fenomena masyarakat tidak dapat dimasukkan dalam jenis penafsiran. Jika hal tersebut dipaksakan untuk masuk dalam wilayah tafsir, maka kategorinya akan memungkinkan untuk masuk ke dalam tafsir *bi al-ra'y al-madhmu>m* yang disepakati oleh kalangan penafsir sebagai sesuatu yang dilarang.[50]

Sedangkan dalam penelitian lainnya lebih mengungkapkan pada nilai *i'ja>z Al Quran* secara saintifik, seperti penelitian Ab Rahman yang melihat efek yang ditimbulkan dari lantunan ayat Al Quran terhadap ketenangan dan peningkatan sistem imun tubuh. Kemukjizatan Al Quran semacam ini telah banyak dibuktikan secara ilmiah,[51] dan bahkan dengan keindahan lantunan Al Quran dapat mendorong seseorang untuk memeluk Islam, seperti yang terjadi pada Umar bin al-Khat}t}a>b.[52]

## Penutup

Penggunaan narasi-narasi tafsir dalam melihat realitas kekinian umat Islam tidak dapat dihindari. Hal ini disebabkan karena Al Quran merupakan kitab petunjuk bagi seluruh manusia, sehingga untuk menemukan jawaban-jawaban atas problem yang dihadapi, penggunaan dalil Al Quran lebih banyak diminati. Atas dasar ini, banyak kalangan akademisi dalam memberikan respon terhadap problem pandemi yang dihadapi menghadirkan beragama macam ayat untuk menghasilkan penyelesaian terhadap fenomena tersebut. Oleh sebab itu, leterasi media perlu dilakukan pada laporan penelitian yang diterbitkan dalam beragam jurnal ilmiah.

Fakta bahwa pemahaman atas Al Quran terikat atas kaidah-kaidah yang baku yang disyaratkan agar tidak terlepas dari makna yang dimaksudkan pada saat diturunkan perlu mendapatkan perhatian utama. Ketidakcocokan penafsiran dalam batasan metodologis banyak ditemukan dalam beberapa penelitian.

[48] Muh}ammad bin Jari>r Al-T}abari>, *Ja>mi' Al-Baya>n Fi> Ta'wi>l Al-Qur'an*, vol. 5 (Bairut: Muassasah al-Risa>lah, 2000), 23.
[49] Wahbah Al-Zuhayli>, *Al-Tafsi>r Al-Muni>r*, vol. 2 (Damaskus: Da>r al-Fikr, 1418), 218.
[50] Al-Dhahabi>, *Al-Tafsi>r Wa Al-Mufassiru>n*, 2:258.
[51] Noor Ashikin Zulkurnaini et al., "The Comparison between Listening to Al-Quran and Listening to Classical Music on the Brainwave Signal for the Alpha Band," in *Proceedings - 3rd International Conference on Intelligent Systems Modelling and Simulation, ISMS 2012*, 2012, 181–86, https://doi.org/10.1109/ISMS.2012.60.
[52] Muh}ammad Sa'i>d Ramad}a>n Al-Bu>t}i>, *Fiqh Al-Si>rah Al-Nabawiyah Ma'a Mujaz Li Ta>ri>kh Al-Khula>fah Al-Ra>shidah* (Damaskus: Da>r al-Fikr, 1426), 158.

Kontekstualisasi yang dimaksudkan untuk mendialogkan kandungan Al Quran dengan realitas kekinian tidak mengikuti kaidah-kaidah yang banyak disyaratkan, sehingga interpretasi atas konteks awal ayat tidak cukup memadai untuk dikontekstualisi dalam konteks hari ini.

Meskipun demikian, kajian ini tidak memastikan diri sebagai satu-satunya interpretasi yang benar atas pemahaman Al Quran. Terdapat banyak hal yang masih belum ditelusuri secara akademis, terlebih yang berkaitan dengan pemaknaan secara kontekstual dalam menanggapi fenomena pandemi yang dialami oleh dunia. Oleh sebab itu, diperlukan penelitian ulang atau bahkan analasis kritis terhadap hasil penelitian ini dengan menggunakan berbagai pendekatan.

## DAFTAR PUSTAKA

Ab Rahman, Z., A. Y. Mohd Noor, M. I.A.M. Kashim, Ahmad Zaki Hasan, Che Zarrina Saari, Abdul Rauf Ridzuan, Fariza Md Sham, Ahmad Fakhrurrazi Mohammed, and Hafizhah Suzana Hussien. "Critical Review of Reciting Al-Quran in Restoring the Resilience and Mental Health among Quarantined COVID-19 Patients." *Journal of Critical Reviews*. Innovare Academics Sciences Pvt. Ltd, 2020. https://doi.org/10.31838/jcr.07.05.217.

Abdullah, Irwan. "COVID-19: Threat and Fear in Indonesia." *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 12, no. 5 (2020): 488. https://doi.org/10.1037/tra0000878.

Ahmad Zaki Hasan, Sofian Sauri Hussein, Anas Tajudin, and Noor Hilyati Alilah. "Mujāhadah Al-Nafs among Covid 19 Patients in Quarantine – International Journal of Psychosocial Rehabilitation." *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24, no. 1 (2020). https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I1/PR2020856.

Al-Bu>t}i>, Muh}ammad Sa'i>d Ramad}a>n. *Fiqh Al-Si>rah Al-Nabawiyah Ma'a Mujaz Li Ta>ri>kh Al-Khula>fah Al-Ra>shidah*. Damaskus: Da>r al-Fikr, 1426.

Al-Dhahabi>, Muh}ammad Husayn. *Al-Tafsi>r Wa Al-Mufassiru>n*. Vol. 2. Kairo: Maktabah Wahbah, 2007.

Al-Jawhari>, T}ant}awi>. *Tafsi>r Al-Wasi>d*. Vol. 1. Kairo: Da>r Nahd}ah Misr, 1997.

Al-Kha>zin, 'Ali bin Muh}ammad. *Luba>b Al-Ta'wi>l Fi> Ma'a>ni> Al-Tanzi>l*. Vol. 1. Beirut: Da>r al-Kutb al-Ilmiyah, 1415.

Al-Shat}ibi>, Abu> Ish}a>q. *Al-Muwa>faqat Fi> Us}u>l Al-Shari'ah*. Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.

Al-Suyu>t}i>, Jala>l al-Di>n. *Al-Itqa>n Fi 'Ulu>m Al Quran*. Vol. 1. Beirut: al-Hay'ah al-Mis}riyah al-'Ammah li al-Kita>b, 1974.

Al-T}abari>, Muh}ammad bin Jari>r. *Ja>mi' Al-Baya>n Fi> Ta'wi>l Al Quran*. Vol. 5. Bairut: Muassasah al-Risa>lah, 2000.

al-Wa>h}idi>, 'Ali> bin Ah}mad. *Asba>b Nuzu>l Al Quran*. Beirut: Da>r al-Kutb al-Ilmiyah, 1411.

Al-Zamakhshari>, Mah}mu>d bin Amr. *Al-Kashsha>f 'an H{aqa>iq Ghawa>mid} Al-Tanzi>l*. Vol. 1. Bairut: Da>r al-Kita>b al-Arabi, 1407.

Al-Zuhayli>, Wahbah. *Al-Tafsi>r Al-Muni>r*. Vol. 2. Damaskus: Da>r al-Fikr, 1418.

Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and The Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Bialek, Stephanie, Virginia Bowen, Nancy Chow, Aaron Curns, Ryan Gierke, Aron Hall, Michelle Hughes, et al. "Geographic Differences in COVID-19 Cases,

Deaths, and Incidence — United States, February 12–April 7, 2020." *MMWR. Morbidity and Mortality Weekly Report* 69, no. 15 (April 17, 2020): 465–71. https://doi.org/10.15585/mmwr.mm6915e4.

Bultman, Rudolf. *Essay, Pholosophical, and Theological*. London: SCM Press, 1955.

Corner, John. "Tekstualitas, Komunikasi, Dan Kuasa Media." In *Bahasa, Citra, Media*, edited by Howard Davis and Paul Walton. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.

DeVito, Joseph A. *Komunikasi Antar Manusia*. Translated by Agus Maulana. Jakarta: Profesional Books, 1997.

Djalante, Riyanti, Jonatan Lassa, Davin Setiamarga, Aruminingsih Sudjatma, Mochamad Indrawan, Budi Haryanto, Choirul Mahfud, et al. "Review and Analysis of Current Responses to COVID-19 in Indonesia: Period of January to March 2020." *Progress in Disaster Science* 6 (April 1, 2020): 100091. https://doi.org/10.1016/j.pdisas.2020.100091.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligous Solidarity Against Oppression*. London: Oneworld Publication, 1997.

"Garuda - Garba Rujukan Digital." Accessed September 25, 2020. http://garuda.ristekbrin.go.id/journal.

Harapan, Harapan, Naoya Itoh, Amanda Yufika, Wira Winardi, Synat Keam, Haypheng Te, Dewi Megawati, Zinatul Hayati, Abram L. Wagner, and Mudatsir Mudatsir. "Coronavirus Disease 2019 (COVID-19): A Literature Review." *Journal of Infection and Public Health*. Elsevier Ltd, May 1, 2020. https://doi.org/10.1016/j.jiph.2020.03.019.

Hoechsmann, Michael, and Stuart R. Poyntz. *Media Literacies: A Critical Introduction*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2012.

Indriya, Indriya. "Konsep Tafakkur Dalam Alquran Dalam Menyikapi Coronavirus Covid-19." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 3 (March 18, 2020): 211–16. https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i3.15050.

Kellner, Douglas, and Jeff Share. "Toward Critical Media Literacy: Core Concepts, Debates, Organizations, and Policy." *Discourse*, September 2005. https://doi.org/10.1080/01596300500200169.

Khenenou, T, S Laabed, O Laabed, and V Daniel. "Did the Quran Mention COVID-19 Pandemic ? Medical and Sanitary Prophylaxis of This Disease Reviewed By : Dr ." *Journal of Medical Biomedical and Applied Sciences* 8, no. 4 (April 14, 2020): 375–77. https://doi.org/10.15520/jmbas.v8i4.222.

Lee, Jeong Seok, Seongwan Park, Hye Won Jeong, Jin Young Ahn, Seong Jin Choi, Hoyoung Lee, Baekgyu Choi, et al. "Immunophenotyping of Covid-19 and Influenza Highlights the Role of Type i Interferons in Development of Severe Covid-19." *Science Immunology* 5, no. 49 (July 1, 2020): 1554. https://doi.org/10.1126/sciimmunol.abd1554.

Lefebvre, Heneri. *The Social Production of Space*. Translated by D. Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell Publishing Inc., 1991.

Liliweri, Alo. *Strategi Komunikasi Masyarakat*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Mason, Robert J. "Pathogenesis of COVID-19 from a Cell Biology Perspective." *European Respiratory Journal*. European Respiratory Society, April 1, 2020. https://doi.org/10.1183/13993003.00607-2020.

McLuhan, Marshall, Quentin Fiore, and Jerome Agel. *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*. Michigan: HardWired, 1996.

Muhd Najib, Abdul Kadir, Zaizul bin Ab Rahman, Ahmad Yunus Mohd Noor, Mohd Izhar Ariff Izhar Mohd Kashim, Salasiah Hanin Hamjah, Kamarudin Salleh, et al. "Elements of Management Using the Psychology of Forgiveness during the Covid 19 Pandemic from an Islamic Perspective." *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24, no. 1 (2020): 5404–11. https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I1/PR200647.

Mukhtar, Sonia. "Feminism and Gendered Impact of COVID-19: Perspective of a Counselling Psychologist." *Gender, Work & Organization* 27, no. 5 (September 17, 2020): 827–32. https://doi.org/10.1111/gwao.12482.

Nuriddin. *Pengantar Komunikasi Massa*. Jakarta: Rajawali Press, 2009.

Paul Royster. "A Brief History of Open Access." Lincoln, 2016. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11054.41280.

Rahman, Fazlur. *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Translated by Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.

———. *Tema-Tema Pokok Al Quran*. Translated by Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1980.

Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*, 1963.

Saeed, Abdullah. *Al Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Translated by Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.

Shalt}u>t}, Mah}mu>d. *Tafsi>r Al Quran Al-Kari>n Al-Ajza>' Al-Ashrah Al-'Ula*. Beirut: Da>r al-Shuru>q, 1974.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al Quran*. Vol. 15. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

Silverblatt, Art, and Ellen M.E. Eliceiri. *Dictionary of Media Literacy*. Wesport CT: Greenwood Press, 1997.

Silverblatt, Art, Donald C. Miller, Julie Smith, and Nikole Brown. *Media Literacy: Keys to Interpreting Media Messages*. California: ABC-CLIO, LLC, 2014.

"SINTA - Science and Technology Index." Accessed September 25, 2020. http://sinta.ristekbrin.go.id/journals.

Sonn, Tamara. "Fazlur Rahman." In *The Oxford Ecyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Es. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Szed, John F. "The Ethnography of Literacy." In *Writing: The Nature, Development, and Teaching of Written Communication*, edited by Maria Farr

Whiteman. New York: Routledge, 2010.

Wathoni, Lalu Muhammad nurul, and Nursyamsu Nursyamsu. "TAFSIR VIRUS (FAUQA BA'ŪDHAH): KORELASI COVID-19 DENGAN AYAT-AYAT ALLAH." *El-'Umdah* 3, no. 1 (June 30, 2020): 63–84. https://doi.org/10.20414/el-umdah.v3i1.2154.

World Health Organization (WHO). "Critical Preparedness, Readiness and Response Actions for COVID-19." Accessed September 24, 2020. https://www.who.int/publications/i/item/critical-preparedness-readiness-and-response-actions-for-covid-19.

Zulkurnaini, Noor Ashikin, Ros Shilawani S.Abdul Kadir, Zunairah Hj Murat, and Roshakimah Mohd Isa. "The Comparison between Listening to Al-Quran and Listening to Classical Music on the Brainwave Signal for the Alpha Band." In *Proceedings - 3rd International Conference on Intelligent Systems Modelling and Simulation, ISMS 2012*, 181–86, 2012. https://doi.org/10.1109/ISMS.2012.60.

Zulys, Agustino. "Jurnal Pemangsa: Kebuasan Di Dunia Akademis." *DRPM Gazette* 6, no. 2 (2013).

# BELENGGU RASIONALITAS DALAM *TAFSĪR BI AL-MA'THŪR*: REKONSTRUKSI DIKOTOMIS ATAS SUMBER PENAFSIRAN

**Mahbub Ghozali**
*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*
*mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id*

**Abstrak**
The Interpretation with transmitted text (*riwāyah*) which uses to get meaning far away from the influence of ratio (*al-ra'y*) still cannot occur. Various different narrations for interpreting the same verse in the exegesis via narration (*al-tafsīr bi al-ma'thūr*) can be evidence of the use of ijtihad in that interpretation model. In this context, this study aims to find evidence and reconceptualize the terms to prove the existence ratio on exegesis via narration. This study uses a qualitative method with the type of study that uses literature research and uses content analysis as an analytical tool. This study finds that the interpreters in the category of exegesis via narration used ratio in the form of transmitted text selection to strengthen the meaning desired. The unawareness of the existence of rationality in the exegesis via narration is caused by the confusion of the terms used which are borrowed from the term of hadith study (*muṣṭalah al-ḥadīth*). Based on this, this study proposes to redefine that term to illustrate that dichotomy does not refer to the use of transmitted text or ratios in interpretation, but that dichotomy occurs from the proximity of the resulting message to the literal meaning content in interpretation.

Penafsiran dengan menggunakan riwayat yang selama ini dipahami lepas dari pengaruh rasio (*al-ra'y*) masih belum dapat sepenuhnya terjadi. Beragam riwayat yang berbeda untuk menafsirkan satu ayat yang sama dalam tafsir *bi al-ma'thūr* dapat menjadi bukti penggunaan ijtihad dalam tafsir tersebut. Dalam konteks ini, penelitian ini bertujuan untuk menemukan bukti dan rekonseptualisasi atas beragam istilah yang digunakan agar tidak ada dikotomi antara akal dan riwayat dalam penafsiran. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Sebagai alat bantu analisa, penelitian ini menggunakan teknik analisis isi. Penelitian ini menemukan keberadaan ijtihad yang digunakan oleh para penafsir yang masuk dalam kategori *al-tafsīr bi al-ma'thūr* dalam bentuk pemilihan riwayat untuk menguatkan makna yang dikehendaki oleh masing-masing penafsir. Ketidaksadaran atas keberadaan rasionalitas dalam tafsir *bi al-ma'thūr* disebabkan oleh kerancuan istilah yang digunakan yang dipinjam dari istilah hadis (*muṣṭalah al-ḥadīth*). Atas dasar ini, penelitian ini mengusulkan untuk melakukan redefinisi atas istilah tersebut agar dapat tergambar bahwa

*http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/revelatia*
*DOI 10.19105/revelatia.v2i2.4944*

dikotomi yang terjadi tidak merujuk pada penggunaan riwayat atau rasio dalam penafsiran, akan tetapi pada kedekatan pesan yang dihasilkan terhadap kandungan makna secara literal dalam penafsiran.

**Kata Kunci**: *al-tafsīr bi al-ma'thūr*, *redefinisi*, *rasionalitas*

## PENDAHULUAN

Dikotomi antara *bi al-ma'thūr* dengan *bi al-ra'y* dalam penafsiran menjadi polemik yang sering diperdebatkan. Perdebatan berlangsung berkisar pada keunggulan antara metode yang satu terhadap metode yang lain.[1] Bahkan, perdebatan ini menjadikan metode yang lain dilarang penggunaannya[2] atau diperbolehkan dengan syarat kesesuaiannya dengan riwayat.[3] Keberadaan keduanya sebagai perangkat dalam penjelasan ayat tidak dapat dipisahkan sepenuhnya setelah masa Nabi. Sahabat sebagai penafsir pengganti Nabi, yang memahami konteks turunnya wahyu, menggunakan ijtihad dalam memahami ayat yang tidak ditemukan petunjuk langsung dari Nabi.[4] Penggunaan ijtihad dalam beragam tafsir *bi al-ma'thūr* pasca kodifikasi juga masih berlangsung. Hal ini dapat ditunjukkan dengan beragam riwayat yang berbeda yang digunakan untuk menafsirkan satu ayat yang sama dalam *al-tafsīr bi al-ma'thūr*.[5] Keberadaan riwayat yang berbeda merupakan bagian dari ijtihad para penafsir untuk menyesuaikan riwayat atas makna yang dikehendaki. Dalam konteks ini, Baidan menyebutkan bahwa keberadaan akal tidak dapat dihindari, sekalipun sumber tafsir yang digunakan adalah riwayat.[6] Pendikotomian antara akal dan riwayat dalam penafsiran *bi al-ma'thūr* tidak dapat dilakukan sepenuhnya.

Sejauh ini, penelitian tentang *al-tafsīr bi al-ma'thūr* cenderung dipandang dikotomis dengan rasio. Upaya untuk menjadikan keduanya saling beriringan dan saling melengkapi tidak pernah dilakukan oleh peneliti terdahulu. Sejalan dengan hal tersebut, terdapat dua pola yang dapat dipetakan dari studi tentang *al-tafsīr bi al-ma'thūr* terdahulu. *Pertama*, tentang sejarah kemunculan dan dinamika *al-tafsīr bi al-ma'thūr*. Model penelitian ini menunjukkan kemunculan *al-tafsīr bi al-ma'thūr* pada masa sahabat sebagai pintu masuk dalam memahami esensi[7], *konsep*[8] dan peletakannya secara dikotomis dengan *al-tafsīr bi al-*

---

[1] Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 33.
[2] Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr* (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980), 46.
[3] Muḥammad bin Aḥmad Abū Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrā al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 5.
[4] Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2007), 45.
[5] Lihat Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, vol. 2 (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2000), 459; Ismāil bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, vol. 1 (Bayrūt: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 373.
[6] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 47.
[7] Syaeful Rokim, "Tafsir Sahabat Nabi: Antara Dirayah dan Riwayah," *Al - Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 01 (Juni 22, 2020): 75–94.
[8] Abu Bakar Adnan Siregar, "Tafsir Bil-Ma'tsur (Konsep, Jenis, Status, dan Kelebihan Serta Kekurangannya)," *Hikmah* 15, no. 2 (2018): 160–165.

*ra'y*[9]. *Kedua*, pemaknaan terhadap tema tertentu[10], penggunaan riwayat *isrāīlīyāt* dalam *al-tafsīr bi al-ma'thūr*,[11] dan pemikiran atas penafsir yang masuk dalam kategori *al-tafsīr bi al-ma'thūr*[12] juga banyak dilakukan. Dari dua kecenderungan tersebut, tidak ada penelitian yang mencoba mengaitkan penggunaan rasionalitas dalam bentuk *ijtihād* dalam tafsir yang menggunakan riwayat. Pemilihan atas sebuah riwayat yang dilakukan oleh seorang mufassir melibatkan proses *ijtihād* di dalamnya.[13] Studi yang tidak mengabaikan penggunaan *ijtihād* dalam penafsiran yang menggunakan riwayat memungkinkan untuk mencari keterhubungan antara rasio dan teks dalam penafsiran, sehingga antara *al-tafsīr bi al-ma'thūr* dengan rasionalitas (*ijtihād*) ditemukan relasinya dan tidak selalu diletakkan secara dikotomis.

Sejalan dengan hal tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menganalisa ulang terhadap dikotomi sumber penafsiran dalam tafsir dengan merujuk pada tafsir *bi al-ma'thūr*. Dikotomi antara keduanya telah menampilkan perdebatan yang tidak kunjung usai atas keunggulan dan validitas penggunaan salah satunya sebagai dasar pijakan (*hujjah*). Keberadaan ijtihad dalam tafsir *bi al-ma'thūr* ditunjukkan dalam penelitian ini melalui keberadaan riwayat yang berbeda yang digunakan oleh *al-tafsīr bi al-ma'thūr*. Atas dasar ini, penelitian ini bertujuan untuk menunjukkan keberadaan, faktor dan implikasi rasionalitas dalam tafsir-tafsir *bi al-ma'thūr*, sehingga dapat menemukan problem mendasar dari perdebatan dikotomis dan mengajukan upaya penyelesaian atas problem tersebut.

Penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa rasionalitas dalam setiap penafsiran tidak dapat dihindarkan. Identifikasi dikotomis antara *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y* terjadi tidak pada penggunaan akal atau riwayat dalam penafsiran. Karena keduanya tidak dapat dipisahkan untuk memberikan kejelasan makna al-Qur'an. Ijtihad dapat membantu penafsir untuk mengidentifikasi beragam riwayat yang ada yang berkaitan dengan satu ayat yang sama. Begitu juga, perbedaan pengutipan riwayat dalam pemaknaan atas al-

---

[9] Muhammad Arsad, "Pendekatan dalam Tafsir (Tafsir Bi Al Matsur, Tafsir Bi Al Ra`yi, Tafsir Bi Al Isyari)," *Yurisprudentia: Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 147–165; Afrizal Nur, "Muatan Aplikatif Tafsir bi al-Ma'tsur & bi al-Ra'yi: Telaah Kitab Tafsir Thahir Ibnu 'Asyur dan M. Quraish Shihab" (UIN Suska Riau, 2020).

[10] Dina Mardiana, "Pemaknaan Toleransi dan Kebebasan Beragama perspektif Tafsir bi al-Ma'tsur (Studi terhadap Tafsir Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran al-Adzim dan al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur)," *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 5, no. 1 (September 12, 2018): 16–29; Robiatus Salamah, "Nuyus dalam al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Bil-ma'tsur dan Tafsir Bil-Ra'yi)" (UIN Raden Intan Lampung, 2020).

[11] Theo Jaka Prakoso, "Tells with Isrâlîyyât: The Story of Harut and Marut in the content of Tafsir Bil-Matsur," *Journal of Islam and Science* 7, no. 1 (Juli 31, 2020): 1–8.

[12] Wely Dozan, "Epistemologi Tafsir Klasik: Studi Analisis Pemikiran Ibnu Katsir," *FALASIFA : Jurnal Studi Keislaman* 10, no. 2 (September 17, 2019): 147–159; Asep Aburrohman, "Metodologi al-Thabari dalam Tafsir Jami'ul al-Bayan fi Ta'wili al-Qur'an," *Kordinat: Jurnal Komunikasi antar Perguruan Tinggi Agama Islam* 17, no. 1 (November 19, 2018): 65–88.

[13] Musā'id bin Sulaymān Al-Ṭayyār, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadbīr wa al-Mufassir* (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 1427), 26.

Baqarah [2]: 104, tidak hanya merujuk pada riwayat yang berkaitan dengan *asbāb al-nuzul*, yang hanya disebutkan satu riwayat oleh al-Wāḥidī,[14] akan tetapi juga dengan menggunakan riwayat lain yang berkaitan dengan makna ayat secara bahasa. Perbedaan yang ada menampakkan penggunaan ijtihad atas makna ayat dengan kecenderungan yang berbeda, sehingga akal dan riwayat tidak dapat dipisahkan.

## METODE PENELITIAN

Untuk membuktikan hipotesis yang disebutkan di atas, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini dibatasi pada tafsir yang digolongkan oleh al-Dhahabī sebagai *tafsīr bi al-riwāyah*, yakni *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Baḥr al-'Ulūm* karya al-Samarqandī, *al-Kashf wa al-Bayān an Tafsīr al-Qur'an* karya Aḥmad bin Ibrāhīm al-Tha'labī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* karya Ibn 'Aṭiyah, *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm* karya Ibn Kathīr, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'an* karya Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Tha'ālibī, dan *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* karya Jalāl al-Dīn al-Shuyuṭī.[15] Sedangkan, ayat yang dijadikan sumber penafsiran dibatasi hanya pada al-Baqarah [2]: 104. Pemilihan ayat ini didasarkan pada dua sebab. *Pertama,* keberadaan *asbāb al-nuzūl* yang tunggal dalam ayat tersebut sebagaimana pandangan al-Wāḥidī.[16] *Kedua,* pengambilan signifikansi yang berbeda oleh para penafsir tentang pesan yang terkandung dalam ayat.

Untuk membuktikan keberadaan rasionalitas dalam tafsir *bi al-ma'thūr*, penelitian ini menggunakan *content analysis* sebagai alat bantu dalam menganalisa data. Metode ini digunakan karena kemampuannya untuk menemukan konsep tertentu dalam sebuah teks, sehingga memungkinkan untuk mengukur dan menganalisa keberadaan makna dan hubungan-hubungan antar konsep yang tersebat dalam suatu teks.[17] Sedangkan teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan tiga langkah, yakni reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.[18]

## KONSEP DASAR *TAFSĪR BI AL-MA'THŪR*

Dalam pandangan al-Farmāwī, *tafsīr bi al-ma'thūr* juga disebut sebagai *tafsīr bi al-naql* atau *tafsīr bi al-riwāyah.*[19] Para ulama bersepakat tentang makna dari *tafsīr bi al-ma'thūr* sebagai penjelasan al-Qur'an dengan menggunakan penjelasan yang berasal dari ayat lain, riwayat dari Nabi, dan Sahabat.[20] Bahkan, al-Dhahabī memasukkan riwayat *tabi'īn* untuk

---

[14] 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1411), 33–34.

[15] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:147.

[16] 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1411), 33.

[17] Albert Mills, Gabrielle Durepos, dan Elden Wiebe, *Encyclopedia of Case Study Research*, *Encyclopedia of Case Study Research* (California: SAGE Publications, Inc., 2010), 225–226.

[18] Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis (a Source book of New Methods)* (Beverly Hills: SAGE Publications, 1984).

[19] Abd al-Hayyī Al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍu'i: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍūiyyah* (Kairo: al-Ḥaḍarāt al-Gharbiyyah, 1977), 25.

[20] Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 12.

menjelaskan al-Qur'an sebagai bagian dari *bi al-ma'thūr*.[21] Al-Dhahabī beralasan bahwa Ibn Jarīr al-Ṭabarī menggunakan riwayat yang berasal dari *tabi'īn* untuk menjelaskan makna ayat yang tidak dijelaskan dalam ayat lain, penjelasan nabi atau penjelasan dari sahabat.[22] Hal yang sama juga disebutkan Ibn Taymiyah dengan alasan bahwa *tabi'īn* memperoleh pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an dari sahabat dan mereka termasuk golongan terbaik setelah sahabat, sehingga riwayat dari mereka dapat dijadikan dasar bagi *tafsīr bi bi al-ma'thūr*.[23] Keabsahan atas *hujjah* dengan menggunakan model tafsir ini disepakati oleh ulama bernilai paling tinggi, karena tidak ada potensi kelemahan dalam pemahaman ayat.[24]

Meskipun penafsiran dilakukan oleh para sahabat dan *tabi'īn* sebagai identitas dari *al-tafsīr bi al-ma'thūr,* tidak berarti model penafsiran ini tidak memiliki problem. Ibn Taymiyah memberikan penjelasan tentang ini dengan menyebutkan perbedaan yang muncul dalam *tafsīr bi al-ma'thūr*. *Pertama,* perbedaan lafad tanpa ada perbedaan makna. *Kedua,* perbedaan dalam lafad dan makna yang berimplikasi pada makna ayat. *Ketiga,* perbedaan dalam lafad dan makna tetapi ayat tidak mengandung dua makna tersebut karena terdapat kontradiksi keduanya.[25] Ibn Taymiyah cenderung melihat permasalahan dalam *tafsīr bi al-ma'thūr* pada posisi sahabat dan *tabi'īn* dalam memahami ayat. Ia tidak memberikan keterangan lebih lanjut terhadap penukilan riwayat dari mereka untuk menjelaskan makna ayat. Jika potensi problem dari penukilan riwayat diperdalam, maka pengutipan riwayat dalam penafsiran juga memiliki berbagai problematika. Ibn Khaldūn memberikan penjelasan terhadap keadaan ini dengan membandingkan dua riwayat yang berasal dari satu sumber. Ia membandingkan penggunaan dua riwayat dari Ibn Abbās yang berbeda dalam menafsirkan ayat tentang siapa yang disembelih (*al-dhabīḥ*) oleh Ibrāhīm. Ibn Khaldūn memberikan keterangan perbedaan tersebut disebabkan oleh pemalsuan terhadap riwayat dari Ibn Abbās.[26] Begitu juga sumber yang digunakan oleh *tabi'īn* yang juga mengandalkan *ijtihād* (rasio).[27] *Tafsīr bi al-ma'thūr* yang bersumber dari riwayat masih menyisakan beberapa problem.

## DIKOTOMI SUMBER PENAFSIRAN: ANTARA TEKS DAN RASIONALITAS

Penelusuran atas identifikasi antara tafsir yang menggunakan teks (*riwāyah*) sebagai dasar pemahaman dengan penafsiran yang menggunakan rasio (*ijtihād*) dapat ditinjau melalui dimensi historisnya. Pemahaman terhadap al-Qur'an yang berada pada Nabi menjadi rujukan atas kevalidan makna yang dihasilkan, sehingga validitas tafsir bergantung pada petunjuknya.[28] Jika Nabi tidak memberikan petunjuk atas hal tersebut,

---

[21] Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2007), 112.
[22] Ibid.
[23] Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr* (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980), 26.
[24] Siregar, "Tafsir Bil-Ma'tsur (Konsep, Jenis, Status, dan Kelebihan Serta Kekurangannya)," 163.
[25] Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr*, 29.
[26] Abd Al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 439.
[27] Musā'id bin Sulaymān Al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1423), 37.
[28] Manī' bin Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufassirīn* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2000), 318.

maka validitas atas makna dapat merujuk pada penafsiran sahabat yang mengetahui makna bahasa dan keadaan di saat al-Qur'an diturunkan.[29] Keterbatasan petunjuk Nabi dalam penjelasan ayat, menjadikan tafsir pada masa ini mulai berkembang ke penggunaan analisis bahasa dan *ijtihād* untuk menafsirkan ayat. Dalam konteks perkembangan ini, al-Ṭayyār memberikan ruang diskusi atas model penafsiran semacam ini dalam memahami al-Qur'an. Ia menjelaskan bahwa *ijtihād* sahabat dalam memahami al-Qur'an dapat dimaknai sebagai penafsiran *bi al-ra'y* oleh sahabat lainnya karena tidak ada dasar riwayat dari Nabi. Perbedaan pendapat ini juga akan berpotensi munculnya *ijtihād* baru oleh sahabat yang lain dalam memahami ayat yang sama. Meskipun demikian, perbedaan yang dimunculkan oleh para sahabat dalam satu kasus pemaknaan oleh al-Tayyār masih tetap dapat dijadikan dalil dengan mekanisme *tarjīḥ*.[30] Hal demikian menunjukkan keberadaan sumber teks dan rasio secara bersamaan telah berlangsung sejak kajian tafsir pertama muncul.

Batasan dikotomis antara penafsiran yang menggunakan teks dan rasio, sulit untuk dipisahkan. Dalam kajian al-Ṭayyār, penafsiran sahabat dan *tabi'īn* terhadap suatu ayat dengan menggunakan ayat lain dapat disebut sebagai *tafsīr bi al-ra'y*, karena pemilihan ayat untuk menafsirkan ayat lain yang tidak terdapat petunjuk dari nabi menggunakan *ijtihād* (rasio).[31] Akan tetapi disisi yang lain, sahabat yang hidup pada masa pewahyuan menjadikan kesepakatan atas makna suatu ayat dapat dijadikan *hujjah* dan masuk dalam kategori *bi al-ma'thūr*. Hal yang sama juga terjadi pada masa *tabi'īn*, yang batasannya berada pada kesepakatan mereka.[32] Dikotomi tafsir dalam konteks tersebut terletak pada kesepakatan sahabat dan *tabi'īn* dalam memahami makna ayat. Jika tidak ada kesepakatan di antara mereka, maka penafsiran tersebut masuk dalam kategori *bi al-ra'y* (rasional).[33] Dalam kitab yang lain, al-Ṭayyār juga memberikan penjelasan bahwa segala bentuk *ijtihād*, baik dari sahabat, *tabi'īn* ataupun kelompok setelahnya, tetap mengandung kemungkinan untuk salah, maka untuk mengontrol keadaan ini diperlukan perangkat yang dapat memverifikasi penafsiran tersebut secara ilmiah. Jika suatu penafsiran tidak memenuhi syarat yang telah ditentukan, maka kebolehan untuk menjadikan pendapat tersebut *hujjah* harus ditolak, tidak memandang sumber penafsirannya dari manapun.[34]

Keberadaan klasifikasi melalui sumber penafsiran muncul pada era *tadwīn* (kodifikasi). Para ulama memberikan klasifikasi atas sumber yang digunakan dalam dua kategori. *Pertama, tafsīr bi al-ma'thūr* yang merujuk pada makna penafsiran yang diperoleh dari pemahaman al-Qur'an dengan al-Qur'an, riwayat Nabi, Sahabat dan *tabi'īn*.[35] *Kedua, tafsīr bi al-ra'y* yang merujuk pada pemahaman atas al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad yang dihasilkan dari pengetahuan tentang bahasan dan segala seluk beluk

---

[29] Abd al-Jawwād Khalf Muḥammad Abd Al-Jawwād, *Madkhal ilā al-Tafsīr wa 'Ulūm al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Bayān al-'Arabī, n.d.), 96.

[30] Al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, 32.

[31] Ibid., 53.

[32] Ibid., 54.

[33] Rokim, "Tafsir Sahabat Nabi: Antara Dirayah dan Riwayah," 92.

[34] Al-Ṭayyār, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadbīr wa al-Mufassir*, 20.

[35] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:112.

pemaknaannya.[36] Batasan antara keduanya ditunjukkan dengan menggunakan ukuran kuantitas riwayat yang digunakan. Jika riwayat dalam sebuah tafsir dominan, maka tafsir tersebut disebut dengan *tafsīr bi al-ma'thūr*, akan tetapi jika sebaliknya, maka tafsir tersebut tergolong *tafsīr bi al-ra'y*.[37] Dikotomi ini meniadakan hubungan antara riwayat dan rasio yang saling berinteraksi pada masa awal kemunculan penafsiran. Bahkan, dalam beberapa pendapat keduanya diletakkan pada posisi yang berlawanan.[38] Ṭ

**Bentuk Pilihan atas Riwayat dalam Penafsiran**

Beragam riwayat yang berbeda dijadikan *background* pemahaman atas al-Baqarah [2]: 104 dalam berbagai tafsir *bi al-ma'thūr*. Data menunjukkan, terdapat dua pola riwayat yang digunakan oleh para mufassir untuk memberikan konteks dalam memahami ayat tersebut. *Pertama,* tentang makna yang terkandung dalam kata yang tidak pantas diucapkan kepada Nabi. Dalam konteks ini, al-Ṭabarī memberikan tiga variasi pendapat dengan penggunaan riwayat yang berbeda untuk menekankan pada makna dari lafad *rā'inā*, yakni pertentangan (*khilāf*), tantangan (*isma' minnā wa nasma' minka*), dan cacian (*al-sabba*).[39] Hal yang sama juga dijelaskan al-Samarqandī yang memilih riwayat yang mengacu pada makna penghinaan (*al-sabba*) dan tantangan (*isma' la sami'ta*) yang terkandung dalam lafad tersebut.[40] Ibn 'Aṭiyah juga cenderung memaknai lafad ini sebagai sikap antipati (*jafā'*) kepada nabi. Dengan makna tersebut, Ibn 'Aṭiyah memberikan narasi riwayat yang melarang menggunakan kata *ra'na* dalam konteks umum, tidak hanya berkaitan dengan kalangan Yahudi.[41] Pandangan ini juga serupa dengan pendapat al-Tha'ālibī dengan alasan antipati (*jafā'*).[42] Makna *rā'inā* yang diberikan oleh beberapa penfasir dengan mengutip riwayat diarahkan pada makna yang terkandung dalam ayat secara leksikal.

*Kedua,* tentang signifikansi yang terkandung dalam kata. Dalam konteks ini, terdapat dua jenis yang dituju sesuai dengan makna yang tersirat, yakni berkaitan dengan tujuan makna yang dikehendaki dan penekanan atas tujuan tanpa memperhatikan maknanya. Pandangan yang termasuk dalam tujuan pengucapan disebutkan oleh al-Tha'labī dengan memberikan penjelasan tentang makna dari lafad *rā'ina* dengan merujuk pada riwayat yang menunjukkan makna tersirat yang terkandung dalam ucapan kalangan

---

[36] Ibid., 1:183.

[37] Muḥammad 'Ali Al-Ḥasan, *al-Mannār fi 'Ulūm al-Qur'an ma'a Madkhal fī Uṣūl al-Tafsīr wa Maṣādiruh* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 284.

[38] Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī Ulūm al-Qur'an* (Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973), 347.

[39] Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, vol. 2 (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2000), 456–463.

[40] Naṣr bin Muḥammad Al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2006), 81.

[41] Abd al-Ḥaq bin Ghālib Ibn 'Aṭiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422), 189.

[42] 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad Al-Tha'ālibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1 (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, 1418), 291.

Yahudi sebagai hinaan kepada Nabi.[43] Hal ini juga disepakati oleh al-Shuyuṭī dengan menyebutkan tujuan dari pengucapan ini untuk mencapai makna makian (*al-sabba*).[44] Sedangkan, penekanan pada tujuan tanpa memperhatikan kandungan makna dijelaskan oleh Ibn Kathīr dengan mengungkapkan bahwa pelarangan atas penggunaan kata ini disebabkan oleh adanya unsur keserupaan dengan orang-orang kafir.[45] Atas dasar ini, Ibn Kathīr juga memperluas larangan tersebut pada penyerupaan terhadap kata-kata lain yang digunakan oleh kalangan Yahudi.[46] Penyebutan makna *rā'inā* dikitab tafsir lain dengan mengutip berbagai riwayat yang ditujukan untuk mengurai makna yang tidak tersirat (signifikansi).

**Faktor Pemilihan Riwayat dalam Penafsiran**

Pemilihan riwayat untuk memberikan penjelasan atas makna ayat yang tidak memiliki kepastian makna langsung dari Nabi cenderung menggunakan konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*). Argumentasi ini ditunjukkan dalam penjelasan para penafsir terhadap makna *rā'inā* yang terkandung dalam al-Baqarah [2]: 104, seperti dalam tabel berikut:

Tabel 1. Penggunaan Riwayat

| Tafsir | Riwayat yang digunakan |
|---|---|
| Al-Ṭabarī[47] | حدثنا محمد بن بشار قال، حدثنا مؤمل قال، حدثنا سفيان، عن ابن جريج، عن عطاء في قوله: (لا تقولوا راعنا) ، قال: لا تقولوا خلافا.<br><br>حدثنا ابن حميد قال، حدثنا سلمة قال، حدثني ابن إسحاق، عن محمد بن أبي محمد، عن عكرمة، أو عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قوله: (راعنا) ، أي: أَرْعِنا سمعك.<br><br>حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة: (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) قول كانت تقوله اليهود استهزاء، فزجر الله المؤمنين أن يقولوا كقولهم.<br><br>حدثني يعقوب بن إبراهيم قال، حدثني هشيم قال، أخبرنا عبد الرزاق، عن عطاء في قوله: (لا تقولوا راعنا) ، قال: كانت لغة في الأنصار في الجاهلية، فنزلت هذه الآية: (لا تقولوا راعنا) ولكن قولوا انظرنا) إلى آخر الآية. |

[43] Ibn 'Aṭiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:189.
[44] 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mathūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, vol. 1 (Bayrūt: Dār al-Fikr, n.d.), 252.
[45] Ismāil bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, vol. 1 (Bayrūt: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 373.
[46] Ibid.
[47] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, 2:81.

| | |
|---|---|
| | حدثني موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي: (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا) ، كان رجل من اليهود – من قبيلة من اليهود يقال لهم بنو قينقاع – كان يدعى رفاعة بن زيد بن السائب – قال أبو جعفر: هذا خطأ، إنما هو ابن التابوت، ليس ابن السائب – كان يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا لقيه فكلمه قال: أَرْعِنِي سمعك، واسمع غير مسمع = فكان المسلمون يحسبون أن الأنبياء كانت تفخم بهذا، فكان ناس منهم يقولون:"اسمع غير مسمع"، كقولك اسمع غير صاغر = وهي التي في النساء (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ) [سورة النساء: ٤٦] ، يقول: إنما يريد بقوله طعنا في الدين. ثم تقدم إلى المؤمنين فقال:"لا تقولوا راعنا". |
| Al-Samarqandī[48] | قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي رِوَايَةِ عَطَاءٍ: وَذَلِكَ أَنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ بِهَا، فَلَمَّا سَمِعَتْهُمُ الْيَهُودُ يَقُولُونَهَا لِلنَّبِيِّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَعْجَبَهُمْ ذَلِكَ وَكَانَ {رَاعِنَا} فِي كلام اليهود سبًّا قبيحًا فَقَالُوا: إِنَّا كُنَّا نَسُبُّ مُحَمَّدًا سِرًّا فَالْآنَ أَعْلَنُوا السَّبَّ لِمُحَمَّدٍ لِأَنَّهُ مِنْ كَلَامِهِمْ، فَكَانُوا يَأْتُونَ نَبِيَّ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – فَيَقُولُونَ: يَا مُحَمَّدُ {رَاعِنَا} وَيَضْحَكُونَ فَفَطِنَ بِهَا رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُوَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ وَكَانَ عَارِفًا بلغة اليهود وقال: يَا أَعْدَاءَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَئِنْ سَمِعْتُهَا مِنْ رَجُلٍ مِنْكُمْ لَأَضْرِبَنَّ عُنُقَهُ فَقَالُوا: أَلَسْتُمْ تَقُولُونَهَا لَهُ؟ فَأَنْزَلَ الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا} الْآيَةَ.<br>حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ، ثنا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ، ثنا بِشْرُ بْنُ عُمَارَةَ، عَنْ أَبِي رَوْقٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: {لَا تَقُولُوا رَاعِنَا} [البقرة: ١٠٤] قَالَ: "كَانُوا يَقُولُونَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ارْعَنَا سَمْعَكَ، وَإِنَّمَا رَاعِنَا كَقَوْلِكِ: عَاطِنَا "، {وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ} [النساء: ٤٦] لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " يَقُولُونَ: لَا سَمِعْتَ وَاسْمَعْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا سَمِعْتَ " قَالَ: {وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ} |
| Al-Tha'labī[49] | كان معناه عندهم: اسمع لا سمعت، وقيل: هو إلحاد إلى الرعونة لما سمعتها اليهود اغتنموها، وقالوا فيما نسب بعضهم إلى محمّد سرا. فاعلنوا الآن بالشّتم، وكانوا يأتونه ويقولون: راعنا يا محمّد ويضحكون فيما بينهم. فسمعها سعد بن معاذ ففطن لها، وكان يعرف لغتهم. فقال لليهود: عليكم لعنة الله، والذي نفسي بيده يا معشر اليهود إن سمعنا من رجل منكم يقولها لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم لضربت عنقه. فقالوا: أولستم تقولونها؟ فأنزل الله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا لكي لا يجد اليهود بذلك سبيلا إلى شتم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. |

[48] Al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, 1:81.

[49] Aḥmad Abū Isḥāq Al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, vol. 1 (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, 2002), 251–252.

| | |
|---|---|
| Ibn 'Aṭiyah[50] | وقالت طائفة: هي لغة كانت الأنصار تقولها، فقالها رفاعة بن زيد بن التابوت للنبي صلى الله عليه وسلم ليّا بلسانه وطعنا كما كان يقول: اسمع غير مسمع، فنهى الله المؤمنين أن تقال هذه اللفظة. |
| Ibn Kathīr[51] | دَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ، حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي مُنِيب الجُرُشي، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةَ بِالسَّيْفِ، حَتَّى يُعبد اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ. وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَتِ الذِّلَّةُ والصَّغارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي، وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ".<br><br>عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ هَاشِمِ بْنِ الْقَاسِمِ بِهِ "مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ منهم" فَفِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى النَّهْيِ الشَّدِيدِ وَالتَّهْدِيدِ وَالْوَعِيدِ، عَلَى التَّشَبُّهِ بِالْكُفَّارِ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ، وَلِبَاسِهِمْ وَأَعْيَادِهِمْ، وَعِبَادَاتِهِمْ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أُمُورِهِمُ الَّتِي لم تشرع لنا ولا نُقرر عَلَيْهَا. |
| Al-Tha'ālibī[52] | راعِنا من المراعاة بمعنى: فَاعِلْنَا، أي: ارعنا نَرْعَكَ، وفي هذا جَفَاءٌ أنْ يُخَاطِب به أحدٌ نبيّهُ، وقد حضَّ الله تعالى على خَفْض الصوت عنده، وتعزيرِهِ وتوقيرِهِ، |
| Al-Syuyuṭī[53] | وَأخرج أَبُو نعيم فِي الدَّلَائِل عَن ابْن عَبَّاس قَالَ {رَاعنا} بِلِسَان الْيَهُود السب الْقَبِيح فَكَانَ الْيَهُود يَقُولُونَ لرَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم سرا فَلَمَّا سمعُوا أَصْحَابه يَقُولُونَ أعْلنُوا بهَا فَكَانُوا يَقُولُونَ ذَلِك وَيضْحَكُونَ فِيمَا بَينهم فَأنْزل الله الْآيَة |

Riwayat yang digunakan dengan mendasarkan pada *asbāb al-nuzūl* dari tafsir tersebut mengutip riwayat 'Aṭā' yang berasal dari Ibn Abbās sebagaimana disebutkan oleh al-Ṭabarī, al-Samarqandī dan al-ShuyuṬī. Sedangkan riwayat lain yang dikutip memiliki perbedaan di antara para mufassir. Penggunaan riwayat yang berbeda dipengaruhi oleh makna yang dipahami oleh masing-masing penafsir atas kandungan makna yang terdapat dalam al-Baqarah [2]: 104.

Perbedaan atas pemahaman makna juga dipengaruhi oleh kecenderungan para mufassir di luar petunjuk riwayat. Riwayat menjadi penguat atas makna yang dikehendaki atas ayat tersebut. Terdapat tiga makna yang berbeda yang mempengaruhi pengutipan riwayat yang berbeda. *Pertama,* makna antipati. Pemaknaan *rā'inā* dengan menggunakan makna ini akan berdampak pada pengutipan riwayat yang menyebutkan *ari'ni sam'aka*[54] (perhatikanlah aku dengan pendengaramu) dan *isma' la sami'ta*[55] (dengarlah meskpun kamu tidak mendengar apapun) atau *isma' minnā wa nasma' minka*[56] (dengarlah kami, maka kami akan mendengarkanmu) atau *ari'na nar'aka*[57] (perhatikanlah kami, kami akan

[50] Ibn 'Aṭiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:189.

[51] Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, 1:373–374.

[52] Al-Tha'ālibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1:291.

[53] Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mathūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, 1:252–254.

[54] Al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, 1:81.

[55] Ibid.

[56] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, 2:459.

[57] Ibn 'Aṭiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:189.

memperhatikanmu). *Kedua,* makna caci maki (*al-sabba*). Dalam konteks ini, para penafsir memberikan keterangan atas lafad *rā'inā* sebagai bentuk *plesetan* kata yang sering diucapkan oleh kalangan Yahudi untuk menunjukkan kata *ra'unah* (bodoh) dengan berbagai riwayat.[58] *Ketiga,* makna penyerupaan. Ibn Kathīr memberikan penjelasan ayat ini sebagai larangan penyerupaan dengan memperkuat narasinya dengan menyebutkan al-Nisā' [4]: 46 dan hadis tentang *tasabbuh*.[59] Identifikasi atas makna yang dikehendaki dilegitimasi oleh para mufassir dengan menyertakan riwayat yang menceritakan tentang *asbāb al-nuzūl* dari ayat tersebut.

Kepastian mengenai *asbāb al-nuzūl* yang disepakati dalam ayat ini tidak mempengaruhi penggunaannya untuk memberikan makna atas ayat yang sesuai dengan makna yang dikehendaki saat diturunkan. Kedekatan masa antara al-Ṭabarī (w. 310 H./ 923 M.) dengan al-Samarqandī (w. 375 H./ 985 M.) tidak menjadikan dua tokoh ini memilih riwayat yang sama dalam memahami ayat. Jika penggunaan riwayat ini dikaitkan dengan penetapan riwayat turunnya ayat yang dijelaskan oleh al-Wāḥidī (w. 427 H/ 1035 M.)[60], maka al-Tha'labī (w. 427 H./ 1035 M.) yang hidup satu masa memiliki kesamaan dalam penyebutan riwayat. Meskipun demikian, argumen ini tidak menjadi dasar untuk mengidentifikasi perbedaan yang terjadi antara al-Ṭabarī, al-Samarqandī dan al-Tha'labī dipengaruhi oleh keberadaan al-Wāḥidī yang hadir setelahnya sebagai tokoh yang memapankan riwayat *asbāb al-nuzūl* dalam karyanya. Karena, jika dilihat dari pengutipan riwayat yang dilakukan oleh penafsir setelahnya, baik Ibn 'Aṭiyah (w. 542 H./ 1148 M.), Ibn Kathīr (w. 774 H./ 1372 M.), al-Tha'ālibī (w. 876 H./ 1471 M.) ataupun al-Shuyuṭī (w. 911 H./ 1505 M.) masing-masing memiliki perbedaan. Hal ini mengindikasikan bahwa pemilihan riwayat yang berbeda yang digunakan oleh para penafsir dalam kitab tafsir *bi al-ma'thūr* dipengaruhi oleh pemahaman atas makna yang dikehendaki oleh penafsir (*ijtihād*), bukan atas makna yang terkandung dalam riwayat.

**Dampak Perbedaan Riwayat atas Pesan yang Terkandung dalam al-Qur'an**

Pemilihan makna sebagai faktor pemilihan riwayat yang berbeda berdampak pada perbedaan pesan yang disampaikan oleh para penafsir dalam al-Baqarah [2]: 104. Perbedaan pesan ini juga mempengaruhi penguatan atas narasi yang sifatnya *ijtihadī* (rasionalitas) dalam penafsiran *bi al-ma'thūr*. Terdapat tiga narasi tambahan yang berasal dari luar riwayat yang digunakan oleh para penafsir. *Pertama,* penguatan makna dengan merujuk pada makna secara bahasa.[61] *Kedua,* pemaknaan dengan berdasarkan pada bacaan

[58] Al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 1:251; Al-Tha'ālibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1:291; Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mathūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, 1:252.

[59] Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, 1:373.

[60] 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1411), 33–34.

[61] Al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, 1:81; Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, 2:459; Ibn 'Aṭiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:189.

(*qira'ah*).[62] *ketiga,* penguatan dengan makna dari ayat lain.[63] Penyebutan narasi tambahan di luar riwayat yang dijelaskan dalam masing-masing tafsir berfungsi sebagai penguat atas makna, sehingga pesan yang hendak disampaikan menjadi lebih kuat.

Narasi tambahan yang digunakan juga memberikan konfirmasi atas makna lain yang tidak sama. Al-Ṭabarī menambahkan penjelasan dalam kitab tafsirnya bahwa *rā'ina* merupakan bahasa kalangan Yahudi yang digunakan kepada Nabi untuk mengolok-olok yang ditiru oleh kalangan muslim. Pandangan ini dikuatkan oleh al-Ṭabarī dengan mengutip riwayat dari al-Sadī yang menceritakan tentang Rifā'ah bin Zayd bin al-Tābūt.[64] Dengan menggunakan riwayat yang sama, Ibn 'Aṭiyah menganggap bahwa pemahaman atas kata tersebut tidak didasarkan pada identifikasi atas asal penggunaan kata tersebut yang diidentifikasi dari kalangan Yahudi ataupun bukan. Bagi Ibn 'Atiyah, *illah* (sebab hukum) dari pelarangan tersebut adalah larangan atas sikap tidak menghormati dan antipati (*jafā'*) kepada Nabi, sehingga kata apapun yang digunakan dengan tujuan tersebut, maka juga dilarang.[65] Hal yang sama juga disebutkan oleh al-Tha'ālibī dengan mengutarakan sebab hukum (*illah*) dari larangan tersebut.[66] Baik Ibn 'Aṭiyah maupun al-Tha'ālibī menyebutkan bahwa secara makna bahasa, kata *rā'inā* merupakan kata yang tidak dilarang untuk digunakan, akan tetapi pelarangan kata tersebut didasarkan pada potensi perkataan atau perbuatan lain yang dilarang muncul (*sad dharī'ah*).[67] Penyebutan penjelasan tambahan memunculkan dialektika dalam tafsir *bi al-ma'thūr* yang menyebutkan riwayat yang sama dengan hasil pemahaman yang berbeda.

Dengan model tambahan narasi di luar riwayat dan dialektika yang bersifat konfirmatif menjadikan signifikansi makna ayat menjadi lebih jelas. Signifikansi yang dituju dalam ayat ini adalah larangan untuk mengucapkan perkataan yang tidak pantas bagi Nabi, baik itu dalam bentuk cacian (*al-sabba*) ataupun dalam bentuk perkataan yang menyinggung Nabi (tidak menghormatinya). Larangan atas ucapan yang mengandung cacian didasarkan pada penggunaan kata *rā'inā* yang sering disebutkan oleh kalangan Yahudi sebagai pemalingan dari kata *ra'unah* (bodoh).[68] Sedangkan larangan atas kata yang tidak menghormati Nabi didasarkan pada makna bahasa dari *rā'ina* yang mengandung makna antipati (*isma' minnā wa nasma' minka*)[69] dan penentangan (*khilāf*)[70] terhadap nabi. Sedangkan, signifikansi yang berbeda disebutkan oleh Ibn Kathīr sebagai larangan untuk menyerupai orang-orang kafir, baik dalam perbuatan maupun perkataan.[71] Hal demikian, menurut Ibn Kathīr disebabkan karena orang-orang kafir memiliki niat tersembunyi dalam

---

[62] Al-Tha'ālibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1:291.

[63] Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, 1:373.

[64] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, 2:462.

[65] Ibn 'Aṭiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:189.

[66] Al-Tha'ālibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1:291.

[67] Ibn 'Aṭiyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:189.

[68] Al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 1:251; Al-Tha'ālibī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1:291; Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mathūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, 1:252.

[69] Al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, 1:81; Ibnu 'Aṭiyah, *al-Maḥrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:189.

[70] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, 2:459.

[71] Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, 1:373.

beberapa perkataannya agar digunakan oleh orang muslim.[72] Segala bentuk narasi penjelas dan penjelasan tambahan lainnya di luar riwayat berfungsi untuk melakukan penekanan atas signifikansi (*maghzā*) yang dituju oleh ayat.

**Menggagas Ulang Dikotomi Rasio dan Riwayah dalam Tafsir**

Pengambilan riwayat yang berbeda dari beragam tafsir yang masuk dalam kategori *al-tafsīr bi al-ma'thūr* menunjukkan penggiringan riwayat untuk menyesuaikan makna yang dikehendaki. Penggunaan riwayat yang menyebutkan sebab turun ayat berasal dari 'Aṭā' yang disebutkan oleh Ibn Abbās untuk menyebutkan konteks diturunkan ayat. Akan tetapi, riwayat ini bukan menjadi dasar utama dalam penentuan makna. Makna diambil dari kecenderungan (*ijtihād*) para penafsir yang dilegitimasi oleh riwayat lain yang menjelaskan tentang pemaknaan secara bahasa dan keidentikan riwayat lain terhadap makna yang dikehendaki. Peran akal melalui ijtihad menjadi dominan dalam konteks ini, sehingga karakteristik *al-tafsīr bi al-ra'y* tergambar jelas. Hal yang sama juga diberikan Baidan dalam mendikotomi perbedaan *al-tafsīr bi al-ma'thūr* dengan *al-tafsīr bi al-ra'y* terletak pada legitimasi akal dengan menggunakan riwayat. Baginya, *al-tafsīr bi al-ra'y* menggunakan riwayah sebagai alat legitimasi ijtihad.[73] Meskipun untuk memasukkan tafsir al-Ṭabarī dan yang lainnya ke dalam *al-tafsīr bi al-ra'y* agak berlebihan, karena ijtihad yang diberikan oleh mereka sebagai upaya menemukan pesan yang dikehendaki al-Qur'an yang masih berada dalam makna kata yang terkandung sesuai dengan penggunaannya pada abad ke-7 hijriah. Keberadaan ijtihad dalam *al-tafsīr bi al-ma'thūr* berdampak pada penyebutan riwayat yang berbeda yang dilakukan oleh para penafsir.

Kebutuhan atas ijtihad dalam meletakkan riwayat yang sesuai dengan maksud ayat bertujuan untuk menemukan pesan yang dikehendaki oleh suatu ayat. Penyebutan riwayat tentang makna lafad *ra'īna* dalam tafsir al-Ṭabarī dan al-Samarqandī bertujuan untuk menunjukkan adab berbicara kepada Nabi, pengutipan riwayat yang menjelaskan motif kalangan Yahudi dalam penggunaan kata *ra'īnā* yang disampaikan al-Tha'labī dan al-Shuyuṭī bertujuan untuk menutup segala jalan bagi orang yang tidak suka Nabi untuk menghinanya. Penggiringan Ibn 'Aṭiyah dan al-Tha'ālibī dalam penyebutan riwayat bertujuan menunjukkan ajaran moral al-Qur'an (*sad al-dharī'ah*), dan larangan penyerupaan terhadap non-muslim yang disebutkan oleh Ibn Kathīr. Penelusuran atas pesan tersebut hanya dapat dilakukan dengan melibatkan konteks historis (*asbāb al-nuzūl*) dan penelusuran atas makna bahasa (*linguistics*) yang sesuai dengan makna yang terkandung dalam satu lafad, yang hanya bisa diperoleh melalui jalur riwayat. Hal yang sama juga dijelaskan oleh Sahiron dengan penelusuran atas makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*) dan signifikansi historis (*al-maghzā al-tārikhī*) untuk menemukan signifikansi fenomenal

---

[72] Ibid., 1:374.

[73] Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, 43.

dinamis (*al-magzā al-mutaharrik al-mahāṣir*).[74] Rasionalitas dalam penafsiran dengan menggunakan riwayat digunakan untuk menemukan makna lafad yang dituju untuk menemukan signifikansi.

Pengungkapan kandungan rasionalitas dalam tafsir yang masuk kategori *al-tafsīr bi al-ma'thūr* berkaitan dengan dikotomi yang dibuat oleh para pengkaji tafsir terhadap sumber penafsiran. Pengklasifikasian ini menjadikan satu metode lebih unggul dari metode yang lain.[75] Terlebih, upaya "mendamaikan" dua cara ini dilakukan dengan memunculkan klasifikasi baru dari segi sumber dengan sebutan *izdiwājī*[76] ataupun *iqtirānī*[77] yang menambah rumit dan semakin menjauhkan rasionalitas dengan teks. Rasionalitas dalam pemahaman al-Qur'an selalu menjadi alternatif jika tidak ada petunjuk teks, baik yang berasal dari al-Qur'an atau keterangan Nabi yang sudah berlangsung sejak masa sahabat. Kerancuan identifikasi ini, dalam pandangan al-Ṭayyār terjadi karena kerancuan terhadap istilah dalam kajian hadis (*muṣṭalaḥ al-ḥadīth*) yang secara langsung dimasukkan kepada istilah dalam kajian al-Qur'an. Kerancuan ini menyebabkan kelalaian para peneliti dalam mengidentifikasi penggunaan *ijtihād* yang dilakukan oleh para sahabat.[78] Riwayat yang dimaksudkan dalam kajian hadis merupakan transmisi pesan yang bersumber dari masa sebelumnya, baik berasal dari Nabi, sahabat maupun *tabi'īn*.[79] Hal demikian menjadikan penafsiran yang dihasilkan dari ijtihad sahabat, bagi *tabī'īn* masuk dalam kategori riwayat. Akan tetapi, penggunaan ijtihad yang dilakukan sahabat dalam pandangan sahabat lain, bukanlah bagian dari riwayat tapi merupakan *ra'y*.[80] Identifikasi atas hubungan rasionalitas dan teks dalam penafsiran al-Qur'an semakin jelas dan kuat dalam kitab-kitab tafsir setelah masa *tadwīn*. Pilihan riwayat yang bersumber dari ijtihad sahabat dan *tabi'īn* yang sangat banyak dalam bentuk riwayat semakin memperkuat kebutuhan rasionalitas (*ijtihād*) dalam memahami al-Qur'an dalam bentuk memilih riwayat tersebut untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an. Rasionalitas dan teks dalam penafsiran tidak dapat diletakkan secara dikotomis, akan tetapi harus menjadi satu kesatuan yang saling melengkapi terlebih pada masa yang jauh setelah Nabi.

Integrasi rasionalitas (*ijtihād*) dan teks (*riwāyah*) dalam tafsir yang jauh dari masa Nabi dapat berdampak pada peniadaan perdebatan atas keunggulan satu metode atas metode lainnya. Keberadaan rasionalitas dalam *al-tafsīr bi al-ma'thūr* ataupun keberadaan riwayat dalam *al-tafsīr bi al-ra'y* menjadi bukti kuat bahwa narasi keberadaan rasionalitas dan teks dalam setiap penafsiran dibutuhkan. Keduanya memberikan legitimasi atas

---

[74] Sahiron Syamsuddin, "Ma'Na-Cum-Maghza Approach To The Qur'an: Interpretation Of Q. 5:51," in *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*, vol. 137 (Atlantis Press, 2018), 131–136.

[75] Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 4 (Beirut: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974), 207.

[76] Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maudlu'i pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990), 68.

[77] Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 15.

[78] Al-Ṭayyār, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadbīr wa al-Mufassir*, 28.

[79] Muḥammad 'Ajāj Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: Ulūmuh wa Musṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 6.

[80] Al-Ṭayyār, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadbīr wa al-Mufassir*, 28.

kekuatan makna yang hendak dipahami dalam sebuah ayat. Makna satu ayat yang tidak memiliki petunjuk jelas dari Nabi tidak dapat dipahami tanpa melibatkan peran ijtihad sahabat dan *tabi'īn*. Begitu juga, pemilihan atas riwayat yang beragam yang bersumber dari sahabat dan *tabi'īn* sebagai makna dari satu ayat, dibutuhkan peran akal sebagai alat identifikasi atas makna yang dekat dengan kandungan atau pesan yang dikehendaki ayat. Dalam konteks ini, al-Zurqānī menyebutkan bahwa *ahl al-ra'y* menyertakan riwayat yang dibuang jalur periwayatannya untuk memberikan dasar penguat bagi hasil pemahaman atas makna ayat.[81] Hal ini menunjukkan bahwa keberadaan ijtihad sahabat dan *tabi'īn* mempengaruhi dan digunakan oleh para penafsir lain setelahnya. Kelonggaran dalam penggunaan rasionalitas dalam memahami ayat tanpa terpaku pada dikotomi *al-ma'thūr* dan *al-ra'y* dapat memberikan kesejajaran posisi terhadap beragam tafsir tanpa ada pengunggulan antara satu dengan yang lain.

Beragam studi tentang tafsir yang masuk dalam kategori *al-tafsīr bi al-ma'thūr* terjebak dalam dikotominya dengan *al-tafsīr bi al-ra'y*. Afirmasi atas dikotomi ini mengarahkan pembacaan terhadap model *al-tafsīr bi al-ma'thūr* pada pembahasan tentang hasil penafsiran atas tema-tema tertentu.[82] Penunjukan atas hasil penafsiran dalam *al-tafsīr bi al-ma'thūr* untuk menekankan validitas makna yang terkandung di dalamnya yang bersumber dari riwayat.[83] Identifikasi atas keunggulan dari metode ini juga diperkuat melalui kajian historis[84], konsep dan kelebihannya[85]. Pengabaian penggunaan rasio dalam penafsiran *bi al-ma'thūr* diabaikan oleh penelitian terdahulu. Rasionalitas justru memiliki peran dalam pemilihan narasi riwayat yang digunakan untuk menguatkan makna yang dikehendaki oleh penafsir. Hal demikian juga disampaikan oleh al-Ṭayyār yang menyebutkan bahwa rasionalitas dalam sejarah kemunculan *al-tafsīr bi al-ma'thūr* telah terjadi semenjak masa sahabat.[86] Penelitian ini justru menunjukkan keberlanjutan penggunaan rasio dalam setiap penafsiran yang tidak dapat dihindari, bahkan bagi tafsir yang masuk dalam kategori *al-tafsīr bi al-ma'thūr*, sehingga dikotomi antara *al-ma'thūr* dan *al-ra'y* tidak dapat diberlakukan sepenuhnya.

Identifikasi atas hubungan rasio (*ijtihād*) dan teks (*riwāyah*) dalam setiap penafsiran berdampak pada rekonseptualisasi istilah *bi al-ma'thūr* dalam kategori tafsir. Kerancuan atas istilah ini menghilangkan sifat ijtihad yang melekat dalam penafsiran yang dilakukan oleh para penafsir dalam kategori *al-tafsīr bi al-ma'thūr*. Belenggu rasionalitas akan tetap terlihat dalam bentuk yang berbeda-beda dalam setiap masa. Dalam konteks penelitian ini, rasionalitas tercermin dari pemilihan riwayat yang disesuaikan dengan pesan yang

---

[81] Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, 2:33.

[82] Mardiana, "Pemaknaan Toleransi dan Kebebasan Beragama perspektif Tafsir bi al-Ma'tsur (Studi terhadap Tafsir Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran al-Adzim dan al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur)"; Salamah, "Nuyus dalam al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Bil-ma'tsur dan Tafsir Bil-Ra'yi)."

[83] Prakoso, "Tells with Isrâlîîyyât: The Story of Harut and Marut in the content of Tafsir Bil-Matsur."

[84] Rokim, "Tafsir Sahabat Nabi: Antara Dirayah dan Riwayah."

[85] Siregar, "Tafsir Bil-Ma'tsur (Konsep, Jenis, Status, dan Kelebihan Serta Kekurangannya)."

[86] Al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, 53.

dipahami oleh penafsir. Sedangkan penggunaan rasio dalam penafsiran di periode awal berbentuk lebih nyata dengan keberadaan ijtihad yang dilakukan oleh sahabat. Kerancuan ini membutuhkan istilah baru untuk menunjukkan cara yang digunakan oleh penafsir sudah tidak relevan untuk menggunakan istilah *bi al-ma'thūr.* Hal yang sama juga dijelaskan oleh al-Ṭayyār dengan mengajukan istilah baru yang disebutnya sebagai *ṭuruq al-tafsīr* untuk menggantikan istilah *bi al-ma'thūr*.[87] Akan tetapi, istilah al-Ṭayyār tidak dapat digunakan untuk menyebut beragam produk tafsir setelah masa kodifikasi. Hal ini disebabkan karena ijtihad yang masuk tidak lagi upaya menemukan makna secara mandiri, akan tetapi penemuan makna dihasilkan dengan memilih riwayat yang sesuai dengan pemahaman masing-masing. Oleh sebab itu, dibutuhkan istilah baru untuk menampung cara penafsiran yang dilakukan dengan menggunakan riwayat dan rasio pada saat yang sama. Istilah ini seharusnya tidak terpaku pada dikotomi riwayat dan rasio, akan tetapi pada dikotomi kedekatan pesan yang ditunjukkan oleh tafsir tertentu dengan kandungan makna lafad secara bahasa.

**PENUTUP**

Dikotomi antara rasio dan teks (*riwāyat*) yang selama ini menjadi perdebatan dalam kajian tafsir tidak menemukan relevansinya dengan hasil penelitian ini. Rasionalitas masih tetap membelenggu penafsir, meskipun cara yang digunakan dalam menafsirkan berdasarkan riwayat. Bentuk rasionalitas yang dimaksudkan terwujud dalam pemilihan riwayat yang berbeda untuk menafsirkan ayat yang sama, sehingga berdampak pada penemuan pesan yang juga berbeda. Penghilangan nuansa rasionalitas dalam segala bentuk *al-tafsīr bi al-ma'thūr* disebabkan oleh kerancuan penggunaan istilah *al-ma'thūr* yang merupakan istilah dalam keilmuan hadis. Istilah ini dalam kajian hadis ditekankan pada proses transmisi pesan. Tindakan penafsiran sahabat yang bersumber dari ijtihad (rasio), selama itu ditransmisikan akan disebut sebagai riwayat. Meskipun, dalam aspek cara penafsiran, sahabat menggunakan ijtihadnya (rasio) dalam memahami ayat, tetapi atas dasar makna dalam istilah hadis, cara yang dilakukan sahabat disebut oleh masa setelahnya sebagai riwayat. Peminjaman atas istilah hadis dalam kajian tafsir menjadikan peran dan cara penafsiran yang terkandung dalam tafsir dengan model *bi al-ma'thūr* meniadakan peran ijtihad (rasio). Penggunaan istilah di luar *bi al-ma'thūr* dibutuhkan untuk memberikan signifikansi rasionalitas dalam penafsiran teks berdasarkan riwayat.

Para mufassir yang konsisten menggunakan riwayah dalam menafsirkan al-Qur'an tidak mampu keluar dari keberadaan ijtihad dalam pemilihan riwayat yang digunakan, sehingga penyebutannya sebagai *al-tafsīr bi al-ma'thūr* dalam pemaknaan ilmu hadis menjadi tidak relevan. Oleh sebab itu, dibutuhkan istilah baru yang dapat menampung praktik interpretasi dengan model tersebut. Rekonseptualisasi atas istilah *bi al-ma'thūr* dalam penelitian ini dihasilkan dari penggunaan metode *content analysis* dalam mengurai penggunaan riwayat yang berbeda dalam menafsirkan al-Baqarah [2]: 104. Meskipun pengujian dilakukan pada satu ayat, akan tetapi keberadaan metode ini dapat memberikan pemahaman yang utuh dengan mengeneralisir kasimpulan yang dihasilkan menjadi

[87] Al-Ṭayyār, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadbīr wa al-Mufassir*, 25.

konsep yang mewakili keseluruhan cara. *Content analysis* dalam penelitian ini berperan untuk mengidentifikasi keseluruhan cara melalui sampel yang digunakan.

Meskipun demikian, penelitian ini memiliki dua batasan. *Pertama,* pemilihan subjek penelitian yang hanya menggunakan para penafsir yang menggunakan riwayat sebagai sumber penafsirannya. Para penafsir yang tergolong sebagai *ahl al-ra'y* tidak dilakukan pendalaman. *Kedua,* kasus yang dipilih hanya satu ayat yang berfungsi untuk menunjukkan perbedaan riwayat yang digunakan dalam menjelaskan makna ayat tersebut. Dengan batasan tersebut, dimungkinkan bagi para peneliti selanjutnya untuk melakukan pendalaman lebih lanjut terhadap definisi *al-tafsīr bi al-ra'y* atau melakukan pengujian ulang atas hasil dari penelitian ini dengan menggunakan ayat yang lain.

**DAFTAR PUSTAKA**


Abū Zahrah, Muḥammad bin Aḥmad. *al-Mu'jizah al-Kubrā al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.

Aburrohman, Asep. "Metodologi al-Thabari dalam Tafsir Jami'ul al-Bayan fi Ta'wili al-Qur'an." *Kordinat: Jurnal Komunikasi antar Perguruan Tinggi Agama Islam* 17, no. 1 (November 19, 2018): 65–88.

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 2007.

Al-Farmāwī, Abd al-Hayyī. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍu'i: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍūiyyah*. Kairo: al-Ḥaḍarāt al-Gharbiyyah, 1977.

Al-Ḥasan, Muḥammad 'Ali. *al-Mannār fi 'Ulūm al-Qur'an ma'a Madkhal fī Uṣūl al-Tafsīr wa Maṣādiruh*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000.

Al-Jawwād, Abd al-Jawwād Khalf Muḥammad Abd. *Madkhal ilā al-Tafsīr wa 'Ulūm al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Bayān al-'Arabī, n.d.

Al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajāj. *Uṣūl al-Ḥadīth: Ulūmuh wa Musṭalaḥuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāhith fī Ulūm al-Qur'an*. Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973.

Al-Samarqandī, Naṣr bin Muḥammad. *Baḥr al-'Ulūm*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2006.

Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr. *al-Dur al-Mathūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Fikr, n.d.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*. Vol. 4. Beirut: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974.

Al-Ṭayyār, Musā'id bin Sulaymān. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1423.

———. *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadbīr wa al-Mufassir*. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 1427.

Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 2. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2000.

Al-Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad. *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Vol. 1. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, 1418.

Al-Tha'labī, Aḥmad Abū Isḥāq. *al-Kashf wa al-Bayān*. Vol. 1. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, 2002.s

al-Wāḥidī, 'Alī bin Aḥmad. *Asbāb Nuzūl al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1411.

Al-Zurqānī, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Arsad, Muhammad. "Pendekatan dalam Tafsir (Tafsir Bi Al Matsur, Tafsir Bi Al Ra`yi, Tafsir Bi Al Isyari)." *Yurisprudentia: Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 147–165.

Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudlu'i pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990.

Dozan, Wely. "Epistemologi Tafsir Klasik: Studi Analisis Pemikiran Ibnu Katsir." *FALASIFA : Jurnal Studi Keislaman* 10, no. 2 (September 17, 2019): 147–159.

Ibn 'Aṭiyah, Abd al-Ḥaq bin Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422.

Ibn Khaldūn, Abd Al-Raḥmān. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

Kathīr, Ismāil bin Umar bin. *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Ṭayyibah, 1999.

Maḥmūd, Manī' bin Abd al-Ḥalīm. *Manāhij al-Mufassirīn*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2000.

Mardiana, Dina. "Pemaknaan Toleransi dan Kebebasan Beragama perspektif Tafsir bi al-Ma'tsur (Studi terhadap Tafsir Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran al-Adzim dan al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur)." *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 5, no. 1 (September 12, 2018): 16–29.

Miles, Matthew B., dan A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis (a Source book of New Methods)*. Beverly Hills: SAGE Publications, 1984.

Mills, Albert, Gabrielle Durepos, dan Elden Wiebe. *Encyclopedia of Case Study Research*. *Encyclopedia of Case Study Research*. California: SAGE Publications, Inc., 2010.

Nasir, Ridlwan. *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.

Nur, Afrizal. "Muatan Aplikatif Tafsir bi al-Ma'tsur & bi al-Ra'yi: Telaah Kitab Tafsir Thahir Ibnu 'Asyur dan M. Quraish Shihab." UIN Suska Riau, 2020.

Prakoso, Theo Jaka. "Tells with Isrâliîyyât: The Story of Harut and Marut in the content of Tafsir Bil-Matsur." *Journal of Islam and Science* 7, no. 1 (Juli 31, 2020): 1–8.

Rokim, Syaeful. "Tafsir Sahabat Nabi: Antara Dirayah dan Riwayah." *Al - Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 01 (Juni 22, 2020): 75–94.

Salamah, Robiatus. "Nuyus dalam al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Bil-ma'tsur dan Tafsir Bil-Ra'yi)." UIN Raden Intan Lampung, 2020.

Siregar, Abu Bakar Adnan. "Tafsir Bil-Ma'tsur (Konsep, Jenis, Status, dan Kelebihan Serta Kekurangannya)." *Hikmah* 15, no. 2 (2018): 160–165.

Syamsuddin, Sahiron. "Ma'Na-Cum-Maghza Approach To The Qur'an: Interpretation Of Q. 5:51." In *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*, 137:131–136. Atlantis Press, 2018.

Taymiyah, Ibn. *Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsīr*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980.